IOAN GRIGORAȘ

PROBLEME DE ETICĂ

BCU IAȘI CENTRUL UNIVERSITAR LIBRARY
II 384.487

EDITURA UNIVERSITĂȚII „AL. I. CUZA" IAȘI

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAȘI
II 384. 487

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Bcu / 11,75 lei

IOAN GRIGORAŞ

156388

PROBLEME DE ETICĂ

ADO

410822
B.C.U. IASI

EDITURA UNIVERSITĂȚII "AL. I. CUZA", IAŞI
1999

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

21. IUN. 2007

IOAN GRIGORAŞ

PROBLEME DE ETICĂ

- CURS UNIVERSITAR -

EDITURA UNIVERSITĂȚII "AL. I. CUZA", IAŞI
1999

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUVÂNT ÎNAINTE

*În ediția de față, titlul "**Probleme de etică**" reprezintă denumirea cursului de etică prevăzut pentru studenții facultății de filosofie, conținând însă și câteva capitole sau paragrafe care interesează studenții facultății de psihologie și științele educației. Cursul interesează și activitatea educațională în domeniul formării moralității și a trăsăturilor cetățenești care se desfășoară în orice unitate școlară.*

Lucrarea se deosebește prin liniile sale de fond, prin restructurările sale globale, dar și ale fiecărui capitol sau paragraf în parte și prin elementele esențiale de noutate datorate, fie cercetărilor proprii, fie studierii atente a unora din contribuțiile străine cele mai valoroase. Autorul s-a preocupat, în desfășurarea conținutului, să asigure un nivel de comunicare al dezbaterilor, situându-le la nivelurile ridicate ale gândirii contemporane. Fără a exagera până la saturație nota, conținutul asimilează în dezbatere proprie problematica nouă din gândirea contemporană, aflându-se la nivelul unei comunicări active cu aceasta. Pe linia apropierii și a susținerii reciproce între diferitele doctrine etice, în curs sunt introduse teme ca deontologia și deontologismul, iubirea aproapelui din etica creștină, iar mai multe teorii sunt tratate cu respect, dar și cu preocuparea de a le dezvălui relevanțele pentru dezvoltările contemporane, precum și pentru cele de viitor. Așa se și explică de ce liniile de referință duc mai mult spre autorii străini mai puțin cunoscuți sau care au început să fie cunoscuți nu prea de mult în literatura românească.

Firește, autorul recunoaște: cursul său de etică apare cu o mare întârziere. Nu a făcut-o imediat după revoluție, din două motive pe care le-a găsit importante:

1. O modificare radicală ca cea adusă de revoluție nu însemna o schimbare superficială, ci una care trebuia să beneficieze de noile posibilități de documentare și de integrare a noilor experiențe teoretice în sinteze proprii de lucru.

2. Autorul a considerat că, în filosofie, afișarea unei schimbări rapide de conduită poate crea aparența unui act pripit, sau impresia unei alinieri oportuniste, ambele improprii și inconsistente din punct de vedere filosofic.

Facem asemenea afirmații când ne aflăm deja departe de începuturile lucrului nostru angajat în direcția nouă a vieții și activității din țara noastră.

30 noiembrie 1999 *Ioan Grigoraș*

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I. OBIECTUL ETICII

I.1. CONCEPTELE: ETICĂ, MORALĂ, MORALITATE

Deşi înrudite între ele, cu sensuri reciproc substituibile, cele trei concepte se şi disting: ***etica*** este *filosofia, teoria* ori/şi *ştiinţa moralei şi a moralităţii*, în timp ce ***morala*** şi ***moralitatea*** reprezintă *obiectul de studiu al eticii*. Graţie tradiţiei lăsate de Socrate în gândirea filosofică – el schimbând obiectul filosofiei, orientându-l spre lumea interioară a omului şi a valorilor morale – avea să ia naştere denumirea eticii pentru *filosofia morală*, intitulare care apare mai târziu, prin îmbinarea termenului grec *„filosofie"* cu termenul latin *„moralis"*. Statutul de *filosofie morală* se datorează lui Socrate. Pornindu-se de aici, ulterior, aceasta se dezvoltă ca ramură relativ distinctă a filosofiei, alături de ontologie, gnoseologie, logică, estetică ş.a. Se pare că paternitatea denumirii de *„filosofie a moralei"* aparţine lui Cicero care o foloseşte în *De fato*[1]; adică *filosofie morală*, ori *filosofia moralei*, în latină – *filosofia moralis*, folosită adesea în limbajul stoicilor.

Denumirea de *etică* este de origine greacă, derivată din *ethos*[2]. Termenul *ethos* se păstrează şi astăzi în multe limbi, inclusiv în limba română, însă cu înţelesul numai de *obiceiuri morale*[3]. *Ethos* desemnează apoi fizionomia ori profilul moral al comunităţilor umane, morala grupurilor umane. Din termenul *ethos* va deriva apoi termenul grec *ethikos* (care priveşte moravurile) şi termenul

---

[1] *„Traité du destin"*, în *„Les stoiciens"*, trad. par E. Bréhier, Gallimard, 1922, pag. 473, în care e scris. „Cum în filosofie problema destinului priveşte şi *moravurile* (s.ns.) – *moravurile* care în greceşte se numesc *ethos* – noi numim obişnuit această parte a filosofiei «a moravurilor», însă se cuvine să îmbogăţim limba noastră, numind-o *morală*.

[2] La Homer însemna adăpostul oamenilor şi al animalelor, apoi ceva interior, caracterul, sensurile de *cutumă* şi, în special, de *obiceiuri*.

[3] În vechime *ethos* însemna obiceiuri în general, nu numai obiceiuri morale

ethike, adică *etica*. Primul care își intitulează opera sa teoretică (filosofia) despre morală cu acest cuvânt, este **Aristotel.** Principala sa lucrare, în acest sens, este intitulată *„Etica nicomahică"*, acest termen din urmă (nicomahică), derivând de la numele Nicomah, fiul lui Aristotel, căruia marele gânditor i-a dedicat lucrarea. Titlul a devenit sugestiv ulterior în literatura filosofică, îndeosebi în etică.[1]

Dacă Socrate și Platon au meritul prioritar pentru fundamentele filosofiei morale, înscriind cunoașterea binelui și a virtuților în specificul discursului teoretic, Aristotel elaborează *etica* sa și în forma proprie *discursului științific*. La el *etica* este înțeleasă ca *știință* și, ca orice știință, la el este definită specific în baza criteriului finalității urmărite prin *cunoaștere*. La nici unul dintre gânditorii menționați și nici la mulți alți gânditori antici, obiectul eticii sau al filosofiei morale nu este reperat cu folosirea conceptelor de *morală și moralitate*. Viitorul loc al acestora este suplinit de unele concepte de bază ale *moralei și moralității: binele, dreptatea, frumosul moral, virtutea, moravurile, habitudinile, fericirea* ș.a. Mai târziu, aceste concepte se vor integra în conceptele sistematice ale moralei și moralității. Deocamdată, *etica, filosofia moralei*, dar și *știința moralei* sunt concepte care *denumesc disciplina*, fără ca anumite distincții dintre ele să fie efectuate explicit, în funcție de orientările teoretice ale gânditorilor.

Etica este definită specific: *studiu al binelui* (Socrate, Platon, Cicero ș.a.), *studiu al fericirii* survenită pe baza realizării *binelui* și a *virtuților*, adică *studiu al scopului și al mijloacelor morale* (Aristotel), *studiu al plăcerii* (Aristip), *studiu al plăcerii ordonate valoric și necesar* (Epicur), *studiu al virtuții* (la stoici). Nu înseamnă că filosofii vechi nu aveau în vedere diversitatea binelui, a virtuților și viciilor, pentru că folosirea unor concepte, ca cele indicate mai sus, permitea discutarea sistematică a terminologiei și problematicii eticii și cuprinderea de ansamblu a elementelor moralei și moralității. Marea contribuție a gândirii antice în etică este sesizarea, prin adevăruri etice remarcabile, saltului calitativ de la *comportamentul premoral* la cel *moral specific*.

Etica a reușit, prin adevăruri de mare valoare teoretică, să focalizeze sublimarea energiilor morale spre *înălțarea morală* a omului și sublinierea importanței *educației morale*. Prin aceasta, s-a declanșat și continuă să se realizeze trecerea de la *legea talionului*, a răzbunării „echitabile", a subordonării omului față de „bunuri", de binele extrinsec, la *binele moral* ca *bine suprem*, ca *scop în sine, absolut* și care justifică respectul necondiționat, la legea morală nouă a răspunderii cu bine la rău, la legea *iubirii aproapelui* (chiar și a vrăjmașului). Genii ale spiritului teoretic și martiri de suflet satisfac, în chip fundamental, marile solicitări ale progresului moral și ale izbăvirii de rău a umanității. Socrate, Platon, Aristotel, Epicur, Mântuitorul Iisus, Sfinții Apostoli și Sfinții Părinți au deosebite contribuții în luminarea *valorii morale* și a *virtuții*, atât prin creația teoretică dar, mai ales,

[1] La noi este tipică opera intitulată: *„Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie"*.

prin exemplul *jertfei supreme*.

Constituirea *moralei* şi întemeierea *moralităţii* aveau să fie rodul acestor energii creatoare a unui sistem cuprinzător de valori spirituale şi practice, atât la nivelul binelui filosofic, cât şi la nivelul conduitei umane. Drept urmare, *etica progresează la nivel de filosofie şi cunoaştere a moralităţii ca sistem.* Problemele studiate de etică îşi lărgesc câmpul de cuprindere, de la conceptele particulare privind *virtutea, binele, fericirea,* la orizonturi conceptuale mai ample, cu profunzimi cognitive şi axiologice, vizând întregul sistem al *moralei şi al moralităţii.*

Lămurirea conceptelor după criteriul specificului moral, originea moralei şi a moralităţii, constituirea, evoluarea şi succesiunea sistemelor de morală, structura categorial-axiologică a moralei, corelaţiile valorilor morale cu principii şi norme adecvate, condiţiile moralităţii, dimensiunile şi nivelurile vieţii morale, conduita şi conştiinţa morală, personalitatea morală sunt exemple de *probleme complexe studiate de etică.* Explicitând şi soluţionând asemenea probleme, etica lărgeşte şi aprofundează câmpul moralei, dar şi al moralităţii, al responsabilităţii omului în sfera moralităţii, al angajării participative la *moralitate* şi *creaţia morală.*

Morala şi moralitatea

Cei doi termeni îşi au originea în cuvântul latin *mos-moris* (morav-moravuri), de unde a apărut şi termenul *moralis*, etimonul modern al termenului *morală*. Şi aşa cum a supravieţuit (cu sensurile deja relevate) termenul grec *ethos*, la fel de actual este şi sensul corespondentului latin *"mos moris"* (morav – moravuri), astăzi denumind numai *obiceiurile morale* şi, mai rar, obiceiurile în general.

Prin derivatul *„moralis" (morală)* se dezvoltă specific o funcţiune aparte a *conştiinţei:* aceea de a prospecta şi proiecta ideatic ipostaze ale devenirii morale, cu sensul de la *ceea ce este*, prin depăşire, la *ceea ce este ideal să fie*, este de dorit ori trebuie să fie. *Morala* nu apără ceea *ce este*, ci *prospectează* şi susţine *ceea ce este de dorit* ori *trebuie să fie*. *Morala* aparţine *nivelului creativ, prospectiv* şi *proiectiv (programator)* al *devenirii morale* a comunităţilor umane şi a omului ca persoană şi personalitate, iar funcţiunea principală a elementelor ei este cea prescriptivă. Acesta este sensul şi funcţiunea componentelor moralei: al idealului moral, al noţiunilor, preceptelor, principiilor, normelor, judecăţilor, sentimentelor, îndemnurilor, sfaturilor morale: este sensul înălţării omului de la *Sein* (ceea ce este) la *Sollen* (ceea ce trebuie să fie), (Kant).

Moralitatea reprezintă *morala în curs, morala în acţiune şi manifestare efectivă*, prin conduită, atitudini, conştiinţă susţinută de principii morale; moralitatea este morala ca obiect al *respectului efectiv*. Se împlineşte prin calităţi morale , prin trăsături de caracter şi, global, sub forma profilului spiritual-moral al

omului şi al comunităţilor, cuprinzând şi forma durabilă a moravurilor, esenţiale în continuitatea comunităţilor (etnice, naţionale). *Moralitatea* se regăseşte în viaţa morală a oamenilor şi demersurile sale se consumă în viaţa practică, în timp ce *morala* reprezintă nivelul cognitiv-teoretic .

Etica studiază *morala şi moralitatea*, preluând sensurile şi semnificaţiile celor două componente ale obiectului ei de studiu, dar şi de susţinere a lor cu mijloace teoretice. De altfel, transferul de sensuri, semnificaţii şi funcţiuni este reciproc: etica *poate fi* şi *este o morală teoretică* şi o *moralitate de înţelept cultivat (filosofic)*. La rândul lor, termenii de *morală şi moralitate* pot fi folosiţi pentru denumirea lucrărilor de etică. Astfel, dacă *morala teoretizată* rămâne efectiv *morală*, ea este şi o *etică* ori o *filosofie a moralei*. Apoi, exprimând poziţii, atitudini etice , etica exprimă implicit şi o moralitate a creatorului teoretic. Pe de altă parte, implinindu-se ca expresie a elaborărilor teoretice ale moralei, *moralitatea* este şi ea *etică* (aparţine nivelului teoretic, întâlnindu-se cu caracterele eticii). Aceste reciprocităţi semantice şi funcţionale între *etică, morală şi moralitate* nu anulează specificul fiecăreia dintre ele:

- caracterul *accentuat cognitiv şi explicativ* al eticii;
- caracterul *proiectiv-programator* al moralei;
- caracterul *real-practic* al moralităţii.

I.2. ETICA - FILOSOFIE PRACTICA

Încă din perioada antichităţii greceşti apare, în filosofie, distincţia dintre *filosofia teoretică* şi cea *practică*. Aceste începuturi pot fi datorate lui Socrate care înlocuieşte filosofia naturii universale cu filosofia cunoaşterii omului, după el, mai folositoare spiritualităţii şi vieţii umane. În principal, filosofia devine o *filosofie morală* (a cunoaşterii de sine a omului). Este cunoaşterea morală de sine, cu determinările binelui şi ale virtuţii, finalizând cu formarea *omului virtuos*. Filosofia devine *practică*, întrucât cunoaşterea de către om a necesarului său moral este subordonată realizării morale de sine, a comportării drepte, corecte. Idei ale distincţiei străluceşc şi în opera lui Platon. În dialogul *„Republica"*, Platon vorbeşte despre *ştiinţa dialecticii* cu referire la "ceea ce este" şi la „inteligibil"[1] şi despre *înţelepciune* ca despre „ştiinţa care comandă" „fapta" opusă neştiinţei ca „opinie ce i-ar porunci" să facă fapta nedreaptă .[2]

Dacă *filosofia naturii, metafizica* au ca obiect *adevărul despre univers, ceea ce este*, ori ceea ce Kant numea cu termenul german *Sein, filosofia practică*,

[1] Platon, *„Republica"*, III, pag. 511, a
[2] Idem, II, pag. 444, a

îndeosebi ca *filosofie a moralei*, au ca obiect *ceea ce trebuie să fie*, ori se *cuvine să fie*, adică în limbajul lui Kant – *Sollen*, ocupându-se de valorile, de modelele, principiile, normele, îndatoririle şi răspunderile de respectat şi îndeplinit prin actele comportamentale practice. Filosofia practică se adresează nu numai cunoaşterii teoretice, ci şi *voinţei* care pune în mişcare *acţiunea, conduita*. Evident, nici adevărurile din cunoaşterea ştiinţifică nu reprezintă scopuri în sine, gratuităţi sau formaţiuni ale spiritului datorate numai curiozităţii omeneşti. Şi ele sunt utilizabile şi se utilizează efectiv în practică. Dar, dacă adevărurile sunt dependente de obiect, sensul formării adevărului fiind de la obiect la subiect, valorile, idealurile şi normele depind de aspiraţiile subiectului, de trebuinţe şi dorinţe, pornind de la nevoile spirituale şi practice ale subiectului. Sensul formării şi afirmării normelor şi valorilor morale este de la subiect spre obiect. Sunt şi acestea expresii sau funcţiuni ale esenţei şi generalităţii, dar exprimă o generalitate umană axiologică şi nu una cognitivă, se întrepătrund cu *voinţa, afectivitatea şi conştiinţa umană*. Ele reglează actele comportamentale prin intermediul cugetului, voinţei, emoţiilor şi sentimentelor care le pun în mişcare. Sunt aprobate ori respinse, îndeplinite ori evitate prin atitudini şi manifestări de conştiinţă. Demersul moral practic este condiţionat şi prin valoarea *adevărului*. Filosofia practică cercetează şi modul în care judecăţile morale sunt condiţionate prin judecăţile de existenţă, judecăţile de adevăr.

Termenul de *filosofie practică* apare abia în "*Metafizica*" lui Aristotel, dacă ţinem seama de faptul că, folosind termenii de *ştiinţă teoretică* şi *ştiinţă practică*, el încadrează şi *filosofia* în ştiinţă[1]. Când vorbeşte despre *ştiinţă teoretică* şi *ştiinţă practică*, realmente este vorba de *filosofie teoretică* şi *filosofie practică*, deoarece problemele pe care le rezolvă cele două ştiinţe sunt de *filosofie*: „[...]scopul ştiinţei teoretice este *adevărul*, iar al celei practice – *aplicarea*"[2] .Izvorul mişcării lucrurilor studiate de filosofia teoretică este intrinsec lor, pe când acela al lucrurilor din sfera de studiu a filosofiei practice „[...] rezidă în persoana care [...] execută, creează, modifică aceste lucruri", în aşa fel încât „obiectul alegerii şi acela al acţiunii se confundă "[3]. Corespunzător fiecărei filosofii (teoretică ori practică), Aristotel precizează şi instrumentul *interior, spiritual* care le realizează funcţiunile - *intelectul speculativ* şi *intelectul practic*: primul are ca obiect *elaborarea adevărului* , al doilea se ocupă de *crearea binelui*; primul are drept scop *cunoaşterea*, al doilea are ca scop *acţiunea practică*. Acesta din urmă se realizează datorită *voinţei şi intelectului activ*.

Aflăm elemente originale şi în *„Dogmatica"* Sf. Ioan Damaschin în care raţiunea are două facultăţi: *teoretică şi practică*, prima asigurând *înţelegerea existenţelor* „aşa cum sunt", iar a doua *„deliberează şi hotărăşte măsura dreaptă a*

---

[1] Pentru Aristotel filosofia este tot o ştiinţă.
[2] *„Metafizica"*, pag.72.
[3] *„Metafizica"*, pag.229.

lucrurilor care se săvârşesc[1]. La Sf. Damaschin apare, pentru prima dată în filosofie, conceptul de *„raţiune pură"* (cu sens teoretic), deosebit de *„raţiunea practică"*[2], de mirare fiind de ce în opera lui Kant nu se semnalează prioritatea. Sf. Damaschin precizează că deliberarea valorie morală este cerută de „alegerea celor care trebuie făcute"[3]. Marele cugetător creştin distinge, pentru sfera moralităţii, nu numai efectele raţiunii care deliberează şi aleg, ci şi acelea care survin din efectele „iraţionale care nu au liber arbitru, căci ele sunt conduse de natură mai mult decât o conduc"[4]. Fiinţa raţională - omul - „conduce mai mult firea decât este condus de ea"[5].

Elementul propriu, nou adus de Toma d'Aquino este că „doctrina sfântă este ştiinţă practică", cuprinzând legea veche şi legea nouă, ceea ce face din aceasta *„ştiinţa morală* care este o *ştiinţă practică"*[6]. *Filosofia practică* este motivată, aşadar, prin *calitatea de a fi ştiinţă morală*. Se relevă că „doctrina sfântă" este şi speculativă şi practică, spre deosebire de ştiinţele filosofice care se împart în „speculative" ori „practice". Ea este însă *filosofie practică* pentru că este *filosofie morală*. În filosofia modernă remarcăm, mai întâi, teza carteziană că filosofia cunoaşterii n-ar trebui să fie numai teoretică, ci şi *practică*, pentru că „este posibil să ajungem la cunoştinţe care să fie folositoare în viaţă şi pentru că în locul filosofiei speculative care se învaţă în şcoli, s-ar putea găsi una practică", cunoştinţelor ei dându-li-se „toate întrebuinţările pentru care se potrivesc, devenind, în modul acesta, întrucâtva stăpâni şi posesori ai naturii"[7]. Aşadar, practică este nu numai filosofia moralei, a religiei, a dreptului, ci şi *filosofia ştiinţei*. Descartes rămâne modern-actual prin această orientare dată filosofiei cunoaşterii.

Influenţat de ideea acestei substituiri, David Hume procedează expres la deosebirea dintre *filosofia naturii* (natural philosophy) şi *filosofia morală* (moral philosophy), ultima fiind denumită şi „the sciense of human nature"[8]. Ambele filosofii exprimă două înţelesuri:

a. sunt teorii despre principii[9];

b. ambele cuprind discipline ştiinţifice particulare: ale naturii şi ale

---

[1] Sf. Ioan Damaschin, *"Dogmatica"*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, pag. 88

[2] Ibidem.

[3] Ibidem.

[4] Ibidem.

[5] Ibidem.

[6] Toma d'Aquino, *„Summa theologie"*, 1997, pag. 43

[7] R. Descartes, *„Discurs asupra metodei"*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, pag. 89

[8] Cf. M. Flonta, studiu introductiv la D. Hume, *"Cercetare asupra intelectului omenesc"*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987

[9] Vezi şi nota "Phylosophy" a lui M. Flonta şi A. P. Iliescu din D. Hume, *"Cercetare asupra intelectului omenesc"*, pag. 234

spiritului.

De exemplu, filosofia morală devine un termen în uz pentru grupul de discipline care include: dreptul, istoria, etica, estetica, logica, politica ş.a.[1]. În introducerea acestei lucrări, M. Flonta arată că, în timp ce „[...] *filosofia cunoaşterii* a fost mai ales pasiunea tinereţii lui Hume", *filosofia practică* (morală, politică, religioasă) a fost opera maturităţii sale[2], devenind preocuparea lui principală. Cercetând natura umană, Hume consideră pe om ca fiind născut în primul rând pentru acţiune, format să aprecieze lucrurile după valoarea lor, pe baza virtuţii, socotită „bunul cel mai de preţ"[3]. Numai filosofia naturii îl consideră pe om o „fiinţă mai degrabă cugetătoare decât activă şi se străduie mai mult să-i formeze intelectul decât să-i cultive moravurile"[4].

Dar gânditorul care avea să facă epocă în istoria „filosofiei practice" (în general în filosofie) a fost, fără îndoială, Immanuel Kant. Şi în acest domeniu el a produs capodopere: *„Întemeierea metafizicii moravurilor"*, *„Critica raţiunii practice"*, prin ele născând şi întreţinând un mare reviriment în gândirea filosofică ulterioară. Orientarea sa criticistă condiţiona, în teoria cunoaşterii, emanciparea elaborării adevărului de aparenţele lumii sensibile, iar în filosofia practică (morală) *purificarea voinţei de înrâurirea lumii empirice*, favorizându-se selectarea şi afirmarea motivului moral. De unde şi denumirea principalei sale opere în filosofia moralei şi a moralităţii: „Critica raţiunii practice". Deseori, raţiunea practică este numită de el *raţiune pură practică*, aşa cum în metafizica sa, raţiunea devine raţiune pură (cunoscătoare). Pentru Kant, criticismul „[...] arătase cum este posibilă cunoaşterea valabilă, adică universală şi necesară [...]" şi, totodată, arătase că, dincolo de lumea sensibilă, „se află o lume, aceea a lucrurilor în sine şi, în afară de aceasta, lumea a ceea ce trebuie să fie (sein soll) din punct de vedere moral"[5]. Urmează prezentarea celor două funcţiuni ale raţiunii: în timp ce „folosirea *teoretică* a raţiunii se ocupă cu obiecte ale simplei facultăţi de cunoaştere"[6], în folosirea ei *practică*, „raţiunea se ocupă cu principiile determinante ale voinţei care este o facultate de a produce obiecte corespunzătoare reprezentărilor sau, cel puţin, de a se determina pe sine la producerea acestora [...], adică de a-şi determina cauzalitatea"[7].

Marele gânditor din Königsberg utilizează şi dezvoltă termenii preluaţi de la predecesori, îmbogăţindu-i însă în cadrul unui impunător sistem de filosofie practică, distins prin denumirea de *„Critică a raţiunii practice"*, supranumit şi

---

[1] Ibidem.
[2] Idem, pag.29.
[3] Idem, pag.89.
[4] Ibidem.
[5] N. Bagdasar, *Introducere la "Critica raţiunii practice"*.
[6] Idem, pag.101.
[7] Ibidem

„doctrină a moravurilor". Faptul că Immanuel Kant a creat „filosofia morală pură care să fie pe deplin curățată de tot ceea ce nu poate fi decât *empiric* și aparține *antropologiei*"[1], se explică prin convingerea sa că aceasta dezvăluie rădăcinile egoismului, barându-i calea de justificare și afirmare. Dar elementele exagerate nu lipsesc, cum ar fi ideea eliminării cunoașterii cu acces la empiric, sau aceea privind eliminarea *„materiei binelui"* în favoarea *„formei"* acestuia ceea ce echivalează cu respectul pentru *lege și datorie*. De unde și rolul *voinței* în moralitate, „căci rațiunea recunoaște că suprema ei menire practică stă în întemeierea unei *voințe bune*."[2] Astfel spus, filosofia sa morală nu a putut evita aprecierile de a fi marcată de rigorism, formalism, de inversarea ierarhiei valorilor morale prin acordarea supremației *datoriei morale* (socotită *scop* în sine, imperativ categoric) și nu valorilor binelui și dreptății (în general, valorilor indicative). Nu lipsește din critica formulată de alți gânditori la adresa *"Criticii rațiunii practice"* ori la adresa *"Metafizicii moravurilor"*, ideea că acestea concep rațiunea practică independentă de rațiunea teoretică, voința de rațiune. Formalismul și rigorismul favorizează, într-adevăr, ruptura și autonomizarea voinței față de rațiune. Kant însă *cere ca unitatea "Criticii rațiunii pure practice* să poată fi neapărat *demonstrată într-un principiu, comun rațiunii speculative și rațiunii practice*, fiindcă în cele din urmă *nu poate fi decât una și aceeași rațiune* care trebuie să fie distinsă numai prin aplicarea ei"[3](s. ns).

Contemporan mai tânăr cu Immanuel Kant, Hegel intervine în dezbaterea ideilor controversate, fără a-i reproșa în mod explicit ceva lui Kant. Deosebit de semnificative sunt precizările sale: "În ceea ce privește legătura voinței cu gândirea, sunt de observat următoarele: spiritul este gândirea în genere și omul se deosebește de animal prin *gândire*. Dar nu trebuie să ne reprezentăm că omul pe de o parte *gândește* și pe de altă parte *vrea* și că el are într-un buzunar *gândirea* și în celălalt *voința*, deoarece aceasta ar fi o reprezentare goală. Diferența între *gândire* și *voință* este numai aceea dintre *comportarea teoretică și practică*, dar nu sunt două facultăți deosebite, ci voința este particulară a gândirii, gândirea traducându-se în ființa - în - fapt, ca impuls de a-și da ființă-în-fapt"[4]. Sunt afirmații care nu intră în contradicție cu cuvintele lui Kant, citate anterior, ci doar cu rigorismul și formalismul doctrinei sale.

Marele dialectician al filosofiei moderne este nuanțat și cuprinzător în determinările privind *gândirea și voința*, evident cu repercursiuni interesante asupra *gândirii care cunoaște* și *voinței care decide*[5]. Iată deosebirile sesizate de

---

[1] Idem, pag.7.
[2] Idem, pag.14.
[3] Idem, pag.9.
[4] Hegel, *"Principiile filosofiei dreptului"*, pag.30.
[5] Indiferent dacă aserțiunile sale se referă sau nu la punctele de vedere din opera lui Kant, ale căror limite rigoriste și formaliste le semnalează subtil și elegant.

Hegel:

a. "Atunci când gândesc un obiect *îl transform în gând* şi *îi iau ce este sensibil*; îl transform în ceva care *este esenţial* şi *nemijlocit al meu*, propriu. Încât *eul este, în lume, la el acasă*, când el o cunoaşte, mai mult însă, când a conceput-o"[1].

b. Voinţa, "*comportarea practică începe din contră cu gândirea*, începe cu *eul însuşi* şi apare mai întâi *ca opusă*, fiindcă ea stabileşte imediat o separare. *Întrucât sunt practic, activ*, adică *întrucât acţionez, eu mă determin pe mine şi a mă determina înseamnă a pune o diferenţă* . Dar, *aceste diferenţe pe care le pun* sunt apoi iar ale mele, determinările *îmi revin mie* şi *scopul către care sunt împins îmi aparţine mie*"[2](s. ns).

Dar dacă, prin gândire, transformarea apare pe plan *interior* (adică în gândire), prin voinţă, prin comportamentul practic, transformarea este exteriorizată şi împlinită în lumea exterioară (manifestată extern). Este însă o transformare care "poartă urma spiritului meu"[3]. Aşadar, "diferenţa între gândire şi voinţă este numai aceea dintre comportarea teoretică şi cea practică dar nu sunt două facultăţi deosebite"[4]. Întrucât, gândirea şi voinţa se condiţionează reciproc, interacţionând, Hegel relevă că diferenţele dintre ele "sunt [...] *inseparabile*: ele sunt una şi aceeaşi şi, în fiecare activitate, atât a gândirii cât şi a voinţei, se găsesc cele două momente"[5].

Concluzia care se desprinde pentru etică[6] poate fi următoarea: trebuie să recunoaştem *rolul specific şi deosebit al voinţei în condiţionarea actelor moralităţii*, în luarea şi împlinirea prin fapte a deciziilor morale, îndeosebi a acelora sub formă de *datorii şi obligaţii*, dar trebuie să ţinem seama şi de *rolul gândirii* în demersurile logico-cognitive ale adevărului moral, în deliberarea deciziilor şi alegerilor morale. *Gândirea şi voinţa* reprezintă momente ale unui proces comun de autodeterminare şi responsabilizare morală a omului, studiate, prin conlucrare reciprocă, de filosofia teoretică şi de cea practică. Însă, gândirii şi voinţei li se adaugă, cu înscriere intimă în psihologia moralităţii, trăirile afectivităţii, participarea sentimentelor şi a emoţiilor, recunoscute chiar ca specifice pentru anumite sisteme de *morală şi moralitate*[7].

Martin Heidegger arată că filosofia *practică* (dar şi alte ştiinţe) "participă la modul de *a fi al acestui fiind* (care este *omul*). Acest *fiind* îl numim,

---

[1] "*Principiile filosofiei dreptului*", pp.30-31.
[2] Idem, pag.31.
[3] Ibidem.
[4] Idem, pag. 30.
[5] Idem, pag.31.
[6] Pentru înţelegerea momentelor procesuale ale moralităţii.
[7] Vezi etica creştină, doctrinele sentimentaliste şi pe cea emotivistă din gândirea etică.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

terminologic, fiinţarea umană **dasein**"[1]. N. Hartman sesiza posibilitatea unei antinomii între statutul eticii de *filosofie practică* şi acela de *ştiinţă*, tocmai pornind de la ideea că practicul, "ceea ce trebuie să facem" (spre deosebire de ceea ce putem şti), trimite la *concret şi actual*, la individual şi deci la ceea ce este *schimbător*. Ori, etica este purtătoare de "generalităţi şi demnităţi"[2]. Etica este practică într-un alt sens decât celelalte ştiinţe: în timp ce acestora li se precizează scopurile din altă parte, etica "[...] trebuie să indice singură scopurile datorită cărora sunt prezente toate mijloacele şi chiar ţelurile superioare, absolute, care niciodată nu vor putea fi înţelese ca mijloace pentru altceva"[3]. În etică, accentul se pune pe *scop* şi nu pe mijloace. A fi *practic* în sens etic, nu înseamnă a fi interesat, egoist, mercantil, ci *a fi prin fapte morale*.

Alonso Tostado spune că, pentru *filosofia moralei*, "nu erudiţia este finalitatea ei, ci aceea de a fi *om bun*"[4]. Afirmaţia sugerează necesitatea ca, pe lângă aprofundarea înţelegerii filosofiei *"teoretice"* şi a celei *"practice"*, să se aprofundeze ramurile practice ale fiecărei discipline, clarificându-li-se specificul.

I.3. ETICA ŞI STATUTUL EI ŞTIINŢIFIC

De ce, oare, trebuie să discutăm despre *etică şi statutul ei ştiinţific*? Este, poate fi, ori trebuie să fie etica o *ştiinţă*? Care este importanţa discutării unor astfel de probleme? În primul rând, precizăm că etica există, ca ramură distinctă a cunoaşterii, datorită lui Socrate; ca disciplină statuată teoretic şi ştiinţific ea există din timpul lui Aristotel şi, probabil, datorită numai lui. Se pare că însăşi denumirea de *etică* aparţine tot lui Aristotel.

Problema sesizată şi rezolvată, după dimensiunile ei de atunci, de către Socrate, era aceea de a ridica la nivelul adevărului *cunoaşterea morală*, ceea ce însemna pentru el *pătrunderea în esenţa şi generalitatea virtuţilor morale*. Aristotel însă este acela care, ordonând numeroase ramuri ale cunoaşterii şi creaţiei spirituale în discipline – arte ori ştiinţe – particulare, include etica la nivelul demnităţii ştiinţelor, fiecare distinsă după scopul propriu urmărit. Astfel, referindu-se la "[...] un scop al acţiunii pe care îl vrem pentru el însuşi, iar celelalte numai de dragul acestuia [...] atunci e vădit că un atare scop trebuie să fie *binele* şi *cel mai mare bine*"[5]. Urmărirea acestui scop "[...], aparţine ştiinţei celei mai stăpânitoare şi

---

[1] Sein und Zeit, în *"Filosofie contemporană"*, pag.183.
[2] Idem, pag.156.
[3] Idem, pag.157.
[4] *"Probleme de filosofie morală"*, în *"Filosofia spaniolă în texte"*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, pag.101.
[5] *"Etica nicomahică"*,I,1,1094,a.

conducătoare care este, fără îndoală, *politica*"[1]. Scopul politicii este *cel mai înalt bine omenesc*, fiind un *bine al comunității, al cetății*. Deşi este şi pentru individ, cel mai înalt bine este "când poate înfăptui aceasta pentru un popor sau un stat"[2]. "Spre această țintă se îndreaptă disciplina de față, ea fiind o parte a doctrinei politice" [3]. Această parte se identifică cu etica. Însă, faptul că cel mai mare bine – acela al societății (comunității) în stat este obiectul politicii, iar etica este inclusă nu ca o parte a politicii, ci ca una care ajută politica să explice şi să construiască eficient "cel mai mare bine în cetate". Dacă aşa stau lucurile, înseamnă că politica ține seama de etică. Din nefericire, în "*Etica nicomahică*" se întâlnesc şi fraze de tipul: "Ea (politica) anume hotărăşte care ştiințe, arte sau meserii se cuvine să existe în stat şi care şi în ce măsură trebuie învățate de fiecare individ"[4]. Firește că nu putem pune pe seama lui Aristotel acest mare creator al cunoaşterii filosofice şi ştiințifice, ideea deformării în stat, a raporturilor dintre politică şi ştiințe. Dar, în pofida sensului său creator şi benefic pentru filosofie, ştiințe şi politică, rolul conducător al politicului, dacă nu este pus sub controlul unor limite rezonabile şi necesare din partea filosofiei şi, îndeosebi, a eticii şi a ştiințelor, artelor, politicul poate deveni arbitrariu, deformator pentru căutarea imparțială a adevărului, dreptății, binelui. Căci, împotriva progreselor reale şi necesare ale cunoaşterii, ale ştiinței, împotriva funcționării normale şi responsabile a sistemului de valori ale eticii şi moralei, împotriva creației artistice, politica poate folosi, pe lângă constrângerea dură, exterioară şi arma abilă a ideologiei, filosofante şi politizante, a ideologiei cu grave daune chiar şi pentru filosofie şi politică. Tipul regimului comunist, totalitar, de după război, impus de U.R.S.S., dar sprijinită şi de aliatele ei din cel de-al doilea război mondial, a adus o imensă daună culturii, filosofiei, ştiinței, eticii, artei popoarelor cotropite, în măsura în care ideologia a inundat cunoaşterea, morala, dreptul, arta, filosofia. În aceste condiții, împotriva ideologiei deformatoare nu se putea reacționa prea mult pe plan filosofic, întrucât era aprobată o singură filosofie, o singură etică, o singură ideologie, ca bază teoretică şi metodologică pentru toate disciplinele din învățământ. Dar, indirect, se putea reacționa subliniindu-se, la cursuri, caracterul ştiințific al disciplinei, ceea ce permitea conturarea obiectului eticii: *morala şi moralitatea*, posibilitatea de a-i ajuta pe cursanți să surprindă corect raporturile cu celelalte discipline: dreptul, politica, ideologia. A fost posibil să se înțeleagă, o dată cu esența proprie moralei, şi funcțiunile ei specifice în progresele vieții umane şi ale societății.

Exactitatea, în exprimarea adevărului moral, pare a fi unul din importantele criterii ştiințifice ale eticului, subliniat încă de la Aristotel, conştient însă că limitele subiectivității influențează şi atitudinea în etică şi în morală.

---

[1] Ibidem.
[2] Idem 1094,b.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem.

Aristotel aprecia că expunerea sa despre etică "va fi mulţumitoare, daca atinge acel grad de *exactitate* ce-i ingăduie materia dată" şi că "*exactitatea* nu poate fi căutată, ca toate cercetările, în aceeaşi măsură, cum aceasta nu se face nici în diferitele arte mecanice"[1]. Semnalând nestatornicia adevărului în numeroase domenii, Aristotel scrie că "faptele frumoase şi drepte studiate de ştiinţa politică arată astfel de nepotriviri şi o astfel de nestatornicie, încât s-ar părea că se întemeiază numai pe *lege*, nu însă pe natura"[2]. Aşadar, Aristotel gândeşte paradoxal despre o *exactitate nestatornică* pentru ştiinţa politicii căreia îi aparţine şi etica, semnalând *caracterul relativ al adevărului*.

Ca reacţie împotriva dogmatismului scolastic, principiul va fi reluat de René Descartes. Înscris însă în scepticismul său pozitiv şi nu în cel elenistic absolutizant[3], marele raţionalist credea în posibilitatea unei morale certe, durable, întemeiată în viitor pe progresele unei ştiinţe dezvoltate. Până atunci însă el decide să adopte o *morală provizorie*, hotărând să-şi cultive "raţiunea şi pentru a înainta cât va putea mai mult în cunoaşterea adevărului"[4], ajungând să judece bine pentru a acţiona bine, ori să judece cât mai bine pentru a acţiona cât mai bine.

Înrâurit de întemeierea ştiinţifică a fizicii pe teza legilor mişcării, Helveţius opina că şi filosofia moralei îşi poate asimila conceptul de lege, apreciind că "universul moral nu este mai puţin supus legilor interesului"[5], condiţionând însă interesul moral de *înţelegerea lui corectă* şi de concordanţa cu *interesul general* ori cu *cel public*. Kant foloseşte conceptul de *lege* cu un rost definitoriu pentru *ştiinţa eticii*. Dacă termenul de *ştiinţă* este dependent de acela de *lege*, domeniul ştiinţelor, ramurile cunoaşterii diferă după legi proprii, specifice. Spre deosebire de legile naturii, legile studiate de etică sunt *"legi ale libertăţii"*; ştiinţa acestor legi "se numeşte *etica*"[6]. În timp ce *"legile naturii"* sunt legi conform cărora se întâmplă totul, *"legile morale* (la Kant, "legile voinţei") sunt legi conform cărora trebuie (soll) să se întâmple totul"[7]. Felul în care se explică aceste legi concordă cu exigenţele de înţelegere a subiectului uman de către *filosofia practică*. Este vorba de omul ca subiect *moral, activ*. Dacă legile naturii sunt legi ale cauzalităţii, legile morale sunt legi ale "cauzalităţii prin libertate"[8], *"libertatea* este fără îndoială *ratio essendi* a legii morale, dar legea morală este *ratio cognoscendi* a libertăţii"[9].

La fel, *obiectivitatea* şi *universalitatea legii morale* sunt caracteristici care

---

[1] *"Etica nicomahică"*, I, 1, 1094, b
[2] Ibidem.
[3] Pyrron, S. Empiricus.
[4] *"Discurs asupra metodei"*, III.
[5] Helveţius, *"Despre spirit"*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1959, pag 48.
[6] *"Întemeierea metafizicii moravurilor"*, prefaţa, pag.5.
[7] Idem, pp.5-6.
[8] *"Critica raţiunii practice"*, 1972, pag.136
[9] Idem, pag.90.

se împlinesc tot pe planul vieții morale, al moralității subiectului. Într-adevăr, prin atare contribuții , Kant are aportul deosebit, inegalabil în filosofia modernă, pentru definirea în termeni specifici, adecvați domeniului înțelegerii morale și moralității, a statutului științific al eticii. Un statut deosebit care nu copie nimic mecanic din criteriile de înțelegere a științelor naturii și care, în rezumat, se poate puncta prin teza că *o lege științifică poate guverna nu numai ceea ce este , ci și ceea ce trebuie să fie* (adică o depășire a ceea ce este), în fond ca o lege nu a dezvoltării *pur obiective*, ci ca una a progresului inițiat și realizat de spiritul uman. Se susține teza că legile morale se disting de legile cauzalității (proprii științelor naturii), aparținând domeniului cauzalității prin libertate. Cauza ține de inițiativa, creativitatea subiectului în moralitate, *cauza* înseamnă determinarea din interior (din rațiunea pură practică) a actelor moralității. Dacă în cazul *cauzalității* și al legității naturale relația este cu sensul (cognitiv) *de la cauză la efect* și *de la obiect la subiect*, în cazul *legii morale, a libertății,* raportul este cu sensul *de la scop la mijloc și la acțiune*. Kant însă nu insistă asupra statutului științific al eticii, având în vedere caracterul filosofic al cunoașterii moralității, faptul că moralitatea, presupunând transferul în planul lumii inteligibile, transcedentale, reprezintă obiectul abordării metafizice.

3.1. REACȚIA POZITIVISTĂ

Preocuparea pentru reabilitarea științifică a studiului moralei și moralității se intensifică în secolul al XIX-lea prin *filosofia pozitivistă*. Preocupat de integrarea studiului moralei în sistemul cunoașterii științifice, pozitivismul concepe *etica* a fi "o *sistematizare a cunoașterii științifice în vederea organizării sociale*"[1]. Omul însă apare, în filosofia morală pozitivistă, desubiectivizat, redus la caracteristicile *obiectului* științei (naturale, îndeosebi biologice, psihologice, sociologice). Valoarea morală este explicată în termenii adevărului științific. Criteriul moralității este mult abandonat specificului uman, spiritual, moral și social.

R. Le Senne observa că "*pozitivismul moral* este *forma modernă a postulatului intelectualist urmarea căruia virtutea este reductibilă la cunoaștere*"[2]. Le Senne se referă la intelectualismul etic socratic și platonician. Deși apreciată pentru elaborarea sistematică a cunoașterii moralei, *teologia moralei* este reprobată de către A. Comte pentru că a intrat în conflict cu spiritul modern, cu progresele cunoașterii, defavorizând, astfel, autoritatea valorii morale religioase. *Metafizica*, în special în cazul celei kantiene, este criticată de pozitiviști pentru caracterul,

[1] R. Le Senne, "*Traité de morale générale*", 5ème ed., P.U.F., Paris,1967, pag.497.
[2] Idem, pag. 505.

pentru abordarea a priorică, deductivistă a moralei şi moralităţii. Dar, *spiritul metafizic*, în alte cazuri (decât acela al lui Kant), considera A. Comte, dizolva morala "[...] în numele unor pretenţii empirice". *Spiritul pozitiv*, spune A. Comte, "nu este [...] mai puţin străin de empirism decât de misticism"[1], deci cunoştinţele reale, revendicate de pozitivsm, nu se reduc la o simplă înregistrare de fapte, dimpotrivă ele înseamnă o asamblare şi o reelaborare sistematizată a lor.

N. Bagdasar sublinia că sensurile termenului de **pozitiv** (la A. Comte), indică *"ceea ce este real în opoziţie cu ceea ce este himeric", "utilul", certitudinea", "preciziunea"*[2]. Propunându-şi "constituirea autorităţii universale a spiritului pozitiv"[3], întemeietorul filosofiei pozitiviste considera că numai *ştiinţa* poate condiţiona eliberarea unui sistem de valori şi reguli reale ale moralei, întrucât " spiritul pozitiv" este "prin natura sa, *singurul capabil să dezvolte direct sentimentul social, prima bază necesară oricărei morale sănătoase*"[4]. Reversul moralei deductive va fi aflat de H. Spencer, integrând studiul moralei în orientarea evoluţionistă din ştiinţa biologică şi recurgând la *calea inversă, inductivă a reconstrucţiei morale.*

La noi, C. Leonardescu sesizează *criza ştiinţifică a moralei timpului.* Demersul moral este atât de rămas în urmă, încât depăşirea crizei presupune *reelaborarea moralei* în acord cu progresele cunoaşterii ştiinţifice, îndeosebi cu acelea din domeniul biologiei evoluţioniste. Pentru el, expresia acestei nevoi de îndeplinit o constituie lucrările sale în domeniu: *"Morala inductivă"* (Iaşi, 1885), *"Criza actuală a moralei. Morala şi ştiinţa contemporană"*[5]. Titlul primei lucrări, cu care se corelează logic şi titlul celei de-a doua numite mai sus este semnificativ pentru noua orientare în abordarea ştiinţifică a moralei. Filosoful ieşean aprecia, în articolul din *"Convorbiri literare"*, că *morala* se dezvoltă în prezent "numai prin ajutorul ştiinţelor naturale, al psihologiei, fiziologiei şi al ştiinţelor morale speciale precum economia, politica şi dreptul" (pag.867), că "morala nu trebuie dedusă din ipoteze metafizice sau din postulatele raţiunii"[6], ci "din *experienţă*, ca orice ştiinţă specială"[7]. Principiile moralei trebuie căutate, continua el, nu "în sistemele filosofilor, ci în *mişcarea naturii* şi în *tendinţele activităţii noastre* conştiente"[8].

Criticând pozitivismul evoluţionist, întrucât "biologismul a făcut din conservarea de sine o valoare"[9], P. Andrei admite că, nu cu funcţiunile ei vitale,

---

[1] *"Discurs asupra spiritului pozitiv"*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, pag. 25.
[2] N.Bagdasar,*"Teoria cunoştinţei"*, Univers Enciclopedic, 1995, pag 114
[3] A. Comte, op. cit., pag.78.
[4] Idem, pag.81.
[5] *"Convorbiri literare"*, anul XXIV, aprilie, 1890
[6] Ibidem.
[7] Ibidem.
[8] Ibidem.
[9] P. Andrei, *"Op. sociol."*, IV, Ed. Academiei, Bucureşti, 1983, pp. 209-210.

deci nu viaţa cu funcţiunile ei integral - umane ar coincide cu *valoarea morală supremă*. "*Viaţa* nu este o valoare, ci o *condiţie de creare de valori*. Valoarea vieţii este un reflex al valorilor culturale pe care le crează dânsa"[1]. Însă, se poate observa că viaţa creează valorile pentru *automodelarea ei culturală*, proces prin care se constituie dimensiunile culturale, inclusiv morale ale vieţii, aceasta primind şi semnificaţii ale *valorii morale supreme*. Apoi, teza lui Spencer, reluată la noi de C. Leonardescu, după care moralitatea temperează şi controlează efectele legii luptei pentru existenţă probează că omul poate, folosind mijloacele sale spirituale şi comportamentale, să intervină activ şi să amelioreze efectele legilor naturale. Referindu-se la lupta pentru existenţă, Leonardescu apreciază că, "neputându-se desfiinţa această lege, moralitatea trebuie să rezulte din îmblânzirea acestei lupte, din facilitarea mijloacelor de existenţă, din realizarea foloaselor în vederea conservării noastre individuale şi a speciei"[2].

Critica marxistă a fost dură cu evoluţionismul etic, apreciind că *morala* este, exclusiv, produsul unui alt salt calitativ care a adus conştiinţa omului de a crea morala, odată cu crearea vieţii sociale şi culturale. În fapt, la timpul său, evoluţionismul a oferit instrumente conceptuale care au permis aprofundarea cunoaşterii ştiinţifice a moralităţii. În fond, teza "îmblânzirii" legii luptei pentru existenţă putea şi poate şi astăzi să fie recunoscută ca redând una din funcţiunile moralei. Morala semnifică un fel de detaşare de natural pentru om, mai precis de ordonare umană a naturii omului. Firesc, astăzi nu mai putem exprima această *funcţiune a moralei* ca "acele acte, însuşiri, caractere, evenimente care au fost, în genere, bune şi care au contribuit sau se credea că ele contribuie la conservarea vieţii, la asigurarea şi sporirea fericirii; iar rele, cele cu efect contrar"[3].

Viaţa de tip uman este şi poate fi astăzi multidimensionată calitativ moral, conservarea ei aparţinând, mai ales, funcţiunilor infrastructurale şi nivelului ei natural. Satisfacţiile ei morale sunt căutate la un nivel superior, mereu în devenire şi progres.

Demersul pozitiv, în ceea ce priveşte etica, nu a rămas fără efecte benefice în filosofia moralei, dar şi în evoluţia ştiinţifică a cunoaşterii fenomenelor, a comportamentelor, a raporturilor şi a ideilor morale. Astfel, putem consemna:

- În *filosofia morală* se întăresc preocupările pentru abordările specifice ale *moralei şi moralităţii*, ale structurilor acestora, ale specificului valorilor şi normelor morale. Apar ramuri noi ale eticii: *axiologia morală* (a valorilor morale), *etica normativă*, *morala teoretică* ş. a.
- Tot de ordin filosfic apare şi *interesul*, însoţit de dezbateri susţinute privind raportul dintre normativ şi ştiinţific în etică, şcoala franceză[4] afirmându-se

---

[1] Ibidem.
[2] C. Leonardescu, op. cit., pp. 867-868.
[3] I. Găvănescul, "*Etica*", Iaşi, 1922, pag 15.
[4] E. Durkheim, L. Levy Bruhl, A. Bayet ş. a.

cu mare distincție.

- Preocuparea pozitivistă fundamentală pentru statutul științific al *eticii* (al *moralei* ca *știință*) avea să accentueze eforturile pentru determinările referitoare la obiectul de studiu al eticii, la dimensiunile acestuia. Orientarea științifică a obiectului eticii cu accent pe studiul moravurilor avea să favorizeze constituirea *etologiei* ca *știință a comportamentului moral* în perspectivă evolutivă de la animalele superioare la om, sau ca știință a moravurilor, a obiceiurilor morale.
- În secolul XX se disting cercetările *metaetice*, cu rezultate deosebite în țările anglo - saxone, deosebit prin profilul rezultatelor acestora fiind studierea raportului dintre *adevăr și valoare*, dintre *judecățile de existență* și cele de *valoare*

3.2. DEZBATERI DE MARCĂ DEOSEBITĂ

Apreciem că ele au la origine *distincțiile kantiene*: între *legile naturii* și *legile morale*, între *Sein* și *Sollen*, între *cauzalitatea naturală* și *cauzalitatea prin libertate* (morală), între *autonomie* și *eteronomie*, între *imperativul categoric* și cel *ipotetic*, dar în ultimă instanță axarea construcției filosofice kantiene pe distincția, în condiții de unitate, între *rațiunea pură (teoretică)* și *rațiunea practică pură*, cu tradiții încă din antichitate.

a. Dezbaterea temei privind modurile : indicativ al *judecății științifice* și cel *imperativ* al *judecății morale*, cu precizarea că prima judecată, în sens pozitivist, exprimă "ceea ce este" (sein), a doua ceea ce trebuie să fie (sollen). Se citează din Franța H. Poincaré care, negând posibilitatea elaborării științifice a moralei, preciza, în sens pozitivist, că știința utilizează judecăți la modul indicativ, ceea ce înseamnă că, dacă într-un silogism premisele sunt indicative, concluzia va fi tot la indicativ. În același sens, O. A. Rabut relevă că "știința este la indicativ și morala la imperativ, însă ar fi nedrept să credem orice știință ineficace în materie de morală. Imperativul este dictat sau cel puțin apelat prin ceea ce este"[1]. Știința se implică prin cunoaștere în calitate de condiție epistemică pentru judecățile și deciziile morale, libere și responsabile. Judecățile de adevăr condiționează judecățile de valoare.

b. Dezbaterea privind raportul dintre normativ și științific în etică. Etica este considerată o *știință normativă*. E. Goblot, un adept al recunoașterii acestei caracteristici a eticii, afirmă că "*morala* (cu sensul de etică) singură prescrie scopuri activității umane", ba chiar ea ar fi "*singura știință normativă*"[2]. Mai generală este recunoașterea existenței mai multor științe normative.

---

[1] O. A. Rabut, "*Dialogue avec Teilhard*", pag. 123.
[2] E. Goblot, "*Systeme des sciences*", pag. 173.

P. Foulquié relevă că, "indicând ceea ce trebuie să fie, *morala* este *normativă*", pe când "observând ceea ce este, *psihologia* este *pozitivă*"[1]. După ce, generic, explică **normativul** ca fiind *"ceea ce enunță o normă* (de exemplu, "judecată normativă"), *ceea ce se referă la norme*, A. Lalande arată că *"științele normative* sunt *cele al căror obiect este constituit din judecăți de valoare*, ca atare, adică în calitate de *critic* al acestei valori este scopul științei astfel denumite"[2]. Știința normativă este critică în numele valorii, al unui ideal și presupune obligația de a ameliora, de a aduce mai binele. Este cazul moralei ca știință normativă, ca știință care folosește judecăți de valoare, critice, precum și jalonarea normată a depășirii. Multe din normele morale susțin valori indicative (ca scop) prin intermediul datoriei ori chiar și al obligației. Pozitivismul delimitează *știința* prin cunoașterea *numai* a *ceea ce este*, iar *știința normativă* cum este *etica* prin *cunoașterea* a *ceea ce trebuie să fie*. Atare delimitări au creat controverse aprinse, nuanțate sau relativ deosebite prin două orientări în cadrul pozitivismului. Una se concentrează în lucrarea lui L. Levy-Bruhl - *"La morale et la science des moeurs"*(1903), în care se susține că, deoarece conține și promovează o morală teoretică, *etica nu poate fi știință*. Nu este posibilă o știință a ceea ce *nu este*, nu are sens. "A pretinde că o știință *este normativă ca știință*, adică teoretică, înseamnă a confunda într-unul singur două momente care nu pot fi decât succesive"[3] (s.ns.). Pentru gânditorul pozitivist, adevărul se rezumă la a exprima realitatea, faptele neincluzând deci și ceea ce trebuie să fie. Aceasta cu toate că A. Comte susținea pentru știință principiul: *"voir pour prevoir"*, iar dacă norma este exclusă din obiectul cunoașterii etice, din sfera acesteia este eliminată și prescrierea *normei*: *"preocuparea eticianului nu va fi de a prescrie, adică de a hotărî ceea ce trebuie să fie*. El va studia, ca-n orice știință, realitatea obiectivă dată, adică faptele morale și alte fapte sociale [...]"[5]. Aceasta înseamnă că *morala*, cu sensul de *etică*, trebuie să fie *știința moravurilor* (la science des moeurs), așa cum o indică și titlul lucrării sale; căci *moravurile* sunt *faptele moralității*. Numai "când va ajunge la o mai mare dezvoltare, etica va putea influența *metodic* și *rațional*"[6] comportamentele umane. Deocamdată, ea nu se poate substitui educației morale care aparține pedagogiei. Rezumând funcția eticii la descrierea faptelor morale, a moravurilor, înseamnă că Levy-Bruhl curmă tradiția din gândirea etică susținând că *morala*, ca etică (și nu ca disciplină) *nu poate fi o știință practică*. Ca știință a moravurilor, *etica* intră în conexiune cu *psihologia* și *sociologia*, acestea studiind obiectiv faptele realității sociale, eliminând "subiectivismul normativ".

În contextul dezbaterilor pe tema *raportului dintre normativ și știință în*

---

[1] P. Foulquié, *"Dictionnaire de la langue philosophique"*.
[2] Andre Lalande, *"Vocabulaire technique et critique de la philosophie"*, P.U.F., 1976.
[3] Levy-Bruhl, op. cit., pag.12.
[5] Ibidem.
[6] Ibidem.

etică, F. Rauh[1] găseşte o soluţie prin care recunoaşte două ştiinţe despre morală:

a. sociologia moralei care cercetează *realitatea morală moravurile;*

b. etica ştiinţa idealului.

Ca *sociologie a moravurilor* face posibilă ştiinţa *a ceea ce este* în sfera moralei, satisfăcând creiteriul pozitivist al cunoaşterii ştiinţifice, iar ca *ştiinţă a idealului* (a ceea ce trebuie să fie) satisface caracterul de *ştiinţă a eticii* preocupată de morala teoretică. Spre deosebire de Rauh, G. Gurvitch susţine că morala este studiată de ştiinţa moravurilor şi de filosofie iar, spre deosebire de L. Levy – Bruhl, admite că ştiinţa moravurilor nu exclude morala teoretică. Ar fi deci două niveluri ale moralei – nivelul *teoretic* şi cel *"real"* al moravurilor – care în cunoaştere devin obiectul unor ştiinţe diferite.

Apropiată de concepţia lui Levy-Bruhl este şi poziţia, ulterior apărută, a lui A. Ayer care deosebeşte *folosirea normativă* a termenilor etici de folosirea lor *descriptivă*. Astfel, în discursul moral, judecăţile (morale) nu sunt factuale, ci expresii pur emoţionale, traducând atitudinile subiectului, de unde şi denumirea de *emotivism a filosofiei morale* a lui Ayer şi Carnap. Ayer este de părere că "prezenţa unui simbol etic într-o propoziţie nu adaugă nimic conţinutului ei factual"[2]. Factual este numai conţinutul judecăţilor descriptive, pe când judecăţile morale sunt numai emotive (emoţii), subiective, deci. Încât, deosebindu-se radical de judecăţile descriptive, *judecăţile morale* nu pot avea calitatea de *adevăr* sau de *fals* şi deci ele *nu pot aparţine ştiinţei*. Ştiinţei îi sunt inerente numai judecăţile etice descriptive. Ar fi una să spui că *X este un hoţ*, ca simplă constatare şi alta să exprimi atitudinal, blamator că *X este un om rău*. Etica lui Ayer este *non-cognitivistă*. În fapt, judecăţile descriptive privind experienţa morală interesează psihologia şi sociologia, nu etica – cea care foloseşte limbajul moral emotiv. Deosebirea între Levy-Bruhl şi A. Ayer constă în următoarele:

- La primul, judecăţilor de valoare li se neagă calitatea de adevăr, pentru că normele lor indică nu ceea ce este, ci *ceea ce trebuie* să fie. La al doilea, negarea calităţii de adevăr a termenilor etici este datorată *încărcăturii lor exclusiv emotive*.
- La primul, *etica* nu e admisă ca *morală teoretică* deoarece, în acest caz, ar fi incompatibilă cu statutul ei ştiinţific iar, ca *ştiinţă*, morala poate fi numai dacă *studiază moravurile, faptele morale*. La al doilea *etica* nu lucrează decât cu termeni *emotivi*, specifici limbajului moral, iar studiul ştiinţific al termenilor descriptivi este transferat sociologiei şi psihologiei.

Poziţia lui A. Ayer însă a suferit transformări, îndeosebi datorită lui C. L. Stevenson[3] şi R. M. Hare[4]. Pentru non - cognitivişti ca A. Ayer, "valorile nu pot fi

---

[1] Autorul celebrei lucrări *"L'Experience morale"*, 1903.

[2] A. Ayer, *"Language, Truth and Logic"*, pag. 107.

[3] Vezi *"The Language "* şi *"Facts and Values"*.

[4] Vezi *"The Language of Morals"*, *" Freedom and Reason"* şi *"Moral Thinking"*.

găsite în lume ca proprietăți autentice ale lucrurilor"[1], iar rolul "judecăților etice este de a manifesta (evince) o atitudine în legătură cu un obiect sau stare de lucruri "[2]. C. L. Stevenson "a adăugat formei pur expresiviste a emotivismului ideea că enunțurile etice sunt des folosite și pentru a genera sentimente auditorului uneori, chiar în scopuri persuasive, pentru a-l determina pe auditor să facă ceea ce dorește vorbitorul"[3]. Dezvoltând ideea lui Stevenson că propozițiile etice sunt analoage enunțurilor imperative, R. M. Hare susține "că limbajul moral are în comun, cu imperativele obișnuite, trăsătura de a fi esențialmente prescriptive", ceea ce înseamnă că "judecățile morale sunt menite în mod specific să fie ghid al comportamentului"[4], de unde denumirea concepției sale de *prescriptivism*. Hare admite și o logică a judecăților morale, în timp ce noi căutăm ca aceste judecăți să fie *consistente*. În pofida acestor idei, Hare rămâne declarat un *non – cognitivist* în etică, considerând că "judecățile sunt pur factuale, descriptive"[5]. Regulile care guvernează *limbajul prescriptiv* sunt cu totul altele decât acelea ale *limbajului descriptiv*. În concluzie, *judecățile morale, prescriptive nu pot fi deduse din judecățile factuale cum sunt și cele ale știinției*. În limbajul prescriptiv, omul are libertatea să decidă, ceea ce nu se poate întâmpla în limbajul cunoașterii.

Critica formulată de engleza Helen Steward relevă că "probabil, cea mai obișnuită obiecție la adresa concepțiilor non-cognitiviste despre discursul etic, este că ele par să transforme în *nonsens* noțiunea de *adevăr moral*"[6]. Se consideră că atitudini precum *persuadarea* (morală), *sfaturile* pot fi mai mult sau mai puțin naturale, reușite sau valoroase , dar *nu pot fi adevărate sau false"* (pag. 109).

În a sa "teorie a erorii", J. Mackie[7] admite că, deși nu există valori obiective în realitate, "judecățile morale obișnuite includ o pretenție de obiectivitate"[8].

Evoluția dezbaterilor și în cadrul *meta-eticii pozitiviste* (inclusiv în cea de orientare emotivistă) evoluează, mai ales, înspre recunoașterea funcțiilor cognitiv - predominante ale eticii, însă cu sensul *aplicativ* pentru fundamentarea judecăților de valoare și a normelor, dar și în sensul *recunoașterii necesităților spirituale* ale *judecăților morale* de a fi întemeiate pe bază de adevăr.

Dezbaterile ulteriare aveau să depășească pozițiile lui Levy-Bruhl și cea a lui Ayer și Carnap, ajungându-se la *apropierea celor două tipuri de judecăți*, de

---

[1] J. McDowell, "*Non-Cognitivism and Rule Following*", *pag. 144.*
[2] H. Steward, "*Realismul moral* " în " *Filosofia Morală Britanică* ", editori Alan Montefiore, Valentin Mureșanu, pag. 106.
[3] Idem, pag. 107.
[4] Idem, pag. 108.
[5] Ibidem.
[6] Idem, pp. 108-109.
[7] Vezi lucrarea sa "*Etichs: Inventing Right and Wrong*".
[8] Ibidem.

asemenea a *eticii* de posibilitățile *abordării științifice a moralei* (și nu numai a moralității, a faptelor morale), dar și a *științei* de *înțelegerea menirilor ei practice, aplicative*. În 1911, în comunicarea prezentată la cel de-al IV-lea Congres Mondial de Filosofie de la Bologne, după ce prezintă deosebirile care le face între judecățile de realitate (de existență, de adevăr) și judecățile apreciative, de *valoare*, E. Durkheim analizează multiple cazuri în care ultimile judecăți recepționează sensuri ale realității. Chiar și mediocrul moralicește recunoaște că *valoarea morală este susținută prin argumente obiective*; obiectivitatea valorii morale se impune obiectiv ca și cea a lucrurilor; oamenii se conduc după un sistem de valori colective; judecata socială este obiectivă în raport cu judecățile individuale; în aprecierile morale individul este constrâns să fie obiectiv de conștiința publică; deși idealurile sunt concepute de subiecții umani, ele nu sunt arbitrarii depinzând de criterii valorice generale. "Sentimentele ce se nasc și se dezvoltă în sânul grupurilor au o energie pe care sentimentele pur individuale nu o ating"[1]. Omul concepe idealuri, pentru că "*societatea* îl împinge sau îl obligă să se înalțe deasupra lui însuși și ea este aceea care îi furnizează mijloacele"[2], iar idealurile sunt idei rezumative ale vieții sociale (vezi pag. 69). De aceea, "idealul însuși e o forță", fapt explicativ că "*știința* despre el poate fi făcută. Iată cum se face că idealul se poate încorpora realului"[3]. De unde rezultă, continuă Durkheim, că, "*pentru a explica* judecățile de valoare, nu este necesar nici să le reducem la judecăți de realitate, făcând să dispară noțiunea de valoare, nici să le raportăm la nu știu care facultate prin care omul ar intra în relație cu o lume transcendentală"[4]. Se poate specifica însă că, dacă *lucrurile* aparțin naturii fizice, diferențiate structural și specific în cadrul naturii fizice, *idealul* aparține ordinii libertății, în condiții în care natura fizică îi constituie numai suportul infrastructural, structura idealului fiind la nivelul lumii spirituale unde, specific, acționează *mișcarea de la scop, prin mijloace, la efectul* care înseamnă *acțiune*. În știința moralei și a moralității, omul nu este specific produs (deși ca aparținând al lumii universale el se manifestă și ca produs), ci *subiect, personalitate*, fiind *creator* și *schimbător conștient* tot în cadrul universului infinit de divers și tot atât de complex.

Discutând problemele ridicate de Levy-Bruhl, G. Simmel și N. Hartmann se apropie de E. Durkheim, apreciind că *etica* poate fi o *știință despre morală* numai dacă cercetează obiectiv normele acesteia, nu și prescriindu-le. Pentru ei, "*etica* este o *știință despre normativ*", rostul ei fiind interpretarea normelor, a

---

[1] E. Durkheim, "*Judecăți de valoare și judecăți de realitate*" în "*Revue de Metaphysique et de Morale*", juillet, 1911, cf. "*Filosofie contemporană*" - texte alese, traduse și comentate de Al. Boboc și Ioan N. Roșca, Ed. Garamond, București, pag. 60.
[2] Idem, pag.68.
[3] Ibidem.
[4] Idem,pag.70.

judecăților de valoare, integrarea acestora în sinteze științifice[1]. Incât, nu etica, ci *obiectul* ei – *morala* - este normativ; numai morala ar îndeplini funcțiuni de propagare, susținere motivată a principiilor și normelor, reglând raporturile și conduitele umane. Etica numai în chip mediat, prin cunoașterea *explicativă* și *justificativă* a valorilor și normelor moralei, favorizează și respectul acesteia. Studiind morala, etica explică și criteriile de admitere și funcționare a valorilor moralei. Dar, spre deosebire de morală, "*etica* nu ne învață direct ceea ce trebuie să se întâmple aici și acum într-o situație dată, ci, în general, ceea ce trebuie făcut. Etica ne dă un piedestal, o bază generală din care poate fi privit obiectiv faptul actual (ca dintr-o perspectivă)"[2]. Ea oferă numai criteriile teoretice, generale de aflare a deciziilor în diferitele situații pe care moralitatea le întâmpină in mod concret și diferențiat. Etica cultivă capacitatea teoretică a omului care îl ajută să fie creativ și inovator în orientările morale ale vieții, ale conduitei și raporturilor sale. Încât, prin înzestrarea teoretică generală a conștiinței, etica nu finalizează depersonalizarea omului, dimpotrivă ea finalizează întărirea posibilităților sale personale, creatoare și specifice. Dar, în raport cu diferitele morale și situații ale moralității, etica "trebuie să fie o știință unitară, sintetică, un sistem al valorilor și imperativelor morale"[3]. Înțelegem că etica aspiră la demnitatea de *știință*, prin substanța adevărurilor ei teoretice contribuind la sinteza generalizatoare a valorilor, principiilor și normelor morale. Ea recurge la mijloacele științei în studiul moralei și moralității (concepte, operații de examinare științifică) după cum recurge și la instrumentele aprofundării și generalizărilor filosofice, însă supuse prelucrărilor specifice și conexate în sistemul conceptelor ei specifice. Pentru D. Gusti, demersurile în etică sunt necesare, drept condiții primare pentru întemeierea sociologică și normativă a eticii, aceasta fiind specific normativă - "ca orice disciplină normativă, etica presupune cercetări teoretice"[4]. Gusti are în vedere ***etica normativă*** în care adevărul deservește valoarea și norma morală. Lucru foarte important. Însă, ***condiția de adevăr*** a valorii sau a normei morale nu epuizează întemeierea ei teoretică, cea care este și axiologică, metafizică.

Petre Andrei admitea că "etica este știința valorilor care determină *conformismul* social"[5]. Impotriva concepțiilor unilaterale care consideră etica, fie o *știință despre norme*, fie o *știință care dă și norme*, eticianul român înțelege că *"normativ și științific nu se exclud"*[6], că sunt două feluri de științe în care voința omenească nu poate interveni [...] "[7](s. ns.). Din nefericire, cursul academic de

---

[1] Vezi G. Simmel, *"Introducere în știința moralei"*, I, pag.321.
[2] N. Hartmann, *"Ethik"*, 1926, pag.3.
[3] Emilia și Alex. Bogdan, *"Etica"*, Ed. Adevărul, București, pag.20.
[4] *"Etica"*, în D. Gusti, *"Opere"*, II, Ed. Academiei, București, 1969, pag.36.
[5] P. Andrei, *"Opere sociologice"*, IV, Ed. Acad., București, 1983, pag. 166.
[6] Ibidem.
[7] Ibidem.

etică al lui P. Andrei, deja elaborat înainte de a dispărea în împrejurările tragice din 1940, a fost sustras familiei îndurerate, iar referințele noastre de mai sus le datorăm notelor de curs ale unui fost student al său, publicate în *"Opere"*, vol. IV de către Mircea Mâciu. Continuând criticile împotriva concepției lui Levy-Bruhl, E. Irion - discipolă a lui P. Andrei - considera că "obiecțiile aduse de Levy-Bruhl eticii filosofice, cât și modul în care el concepea etica științifică, nu rezistă criticii. Este fals că etica filosofică vrea să prescrie norme, să moralizeze. Numai că obiectul cunoașterii sale sunt normele, imperativele valorice"[1]. În spiritul concepției lui N. Hartmann, E. Irion admite că "[...] numai în ce privește conținutul ei, etica este o știință normativă, nu însă în ceea ce privește intenția sa. Ea nu inventează, nu creează norme, ci cel mult le descoperă acole unde sunt: în conștiința morală și în practica vieții"[2]. Însă, indirect, etica exercită o influență formativ - morală asupra omului, o influență exercitată prin intermediul instrucției teoretice pe care o realizează "atrăgând atenția asupra lor (a normelor - s. ns.), ridicându-se în lumina conștiinței, etica poate lărgi orizontul moral, poate ascuți sensibilitatea pentru anumite valori pe lângă care mai înainte treceam orbi"[3].

Nu putem ignora specificul cognitiv științific, nici cel teoretic (filosofic) al eticii care îi marchează funcția ei instructivă, dar și cea formativ – conceptuală (a concepției etice) a omului. Structura conștiinței sale morale beneficiază (simte nevoia să beneficieze) de un *nivel lucrativ teoretic*, confirmând valoarea eticii de filosofie practică. Pozitivismul păcătuia nu numai prin negarea moralei teoretice, în fond a filosofiei morale ca filosofie practică, ci și prin aceea că nu a sesizat rolul normativ al creației teoretico – filosofice sau/și teologice. Multe din cuceririle progresului moral au fost și continuă să se datoreze creației normative teoretice, chiar dacă parțial au pornit de la fondul creației morale populare. Nu se poate ignora rolul lui Socrate și Platon, de exemplu, în crearea unor principii teoretice care au fost asimilate de morală și moralitate: de exemplu, principiul de *a nu răspunde cu rău răului* sau principiul de *a nu răspunde cu o nouă nedreptate nedreptății suferite*, sau norma că este *mai de preferat să suporți nedreptatea decât să o produci*, de asemenea norma că *este demn să suporți sancțiunea pentru nedreptatea produsă* și *nedemn să te sustragi pedepsei pe care o meriți pentru a te îndrepta*. Când Aristotel spunea că pentru a înțelege dreptatea trebuie să vedem, mai întâi, în ce constă nedreptatea, iar când, de exemplu, el spunea că nedreptatea înseamnă să-ți însușești mai mult ceea ce ți se cuvine sau să primești mai puțin din ceea ce ți se cuvine, el sugera, prin aceasta, și normele dreptății sau întărea norma dreptății – **primește numai ceea ce ți se cuvine** – cu noi cerințe normative. La fel putem exemplifica cu creația normativă kantiană: acționează astfel încât să tratezi

---

[1] *"Ce este etica"*, în *"Ethos"*, nr.1-2/1946.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem.

umanitatea din om întotdeauna ca *scop* şi nu numai ca mijloc. Sunt greu de ignorat elementele creativităţii teoretice în atare cazuri, cum sunt greu de ignorat elementele novatoare aduse de Legea Noului Testament referitoare la iubirea aproapelui de către Mântuitorul Iisus Hristos. Doctrinele în care apar asemenea contribuţii nu sunt expresii non-atitudinale din partea autorilor lor, dimpotrivă ele exprimă activ şi moralitatea lor, atitudinile lor militante active pentru înălţarea morală a umanităţii. Moralitatea creatorului nu poate lipsi în creaţia teoretică când este vorba nu numai de elemente de moralitate, ci şi de elemente ale ştiinţei şi ale filosofiei morale. Iată de ce morala şi moralitatea trebuie tratate complex în planul cunoaşterii ştiinţifice sau filosofice, precum şi în acela al axiologiei, praxiologiei etc.

De aceea, în măsura în care *etica* este o *ştiinţă*, ea nu trebuie opusă dimensiunilor ei complexe. Nu trebuie ignorate trăsăturile ei specifice acumulate de istoria gândirii etice, cum ar fi şi faptul că etica este şi descriptivă şi normativă, că în sfera obiectului ei relaţia de la cauză la efect se converşte într-o relaţie de la scop la mijloace sau cum spune gânditorul ieşean, Ion Găvănescul, relaţia cauzalităţii se transformă într-una a finalităţii, dar că, "în natura raporturilor obiective al fenomenelor, nu s-a schimbat, în fond, nimic"[1]. O schimbare de asenţă există totuşi: efectul se transformă în *scop* (iar scopul este o proiecţie a subiectului uman, omul fiind creator) iar cauza devine mijlocul realizării scopului şi se implică în activitatea umană. Relaţia finalităţii se petrece într-un cadru subiectiv, dar autoreglându-se în temeiul unor criterii valorice obiective şi generale.

3.3. ŞTIINŢA ŞI ETICA ÎN COMUNITATEA COMUNICAŢIONALĂ

Pornind de la ideile lui J. Habermas privind *etica discursului* în condiţiile postmoderne ale comunităţii comunicaţionale, K. O. Apel stăruie asupra noilor probleme ale fundamentelor eticii şi ale argumentării ştiinţifice. Etica tradiţională trebuie să facă loc *macroeticii* care dezvăluie o *moralitate universală*.

În era ştiinţei şi a tehnologiei, generalizate la scară planetară, apar probleme noi, radical deosebite de cele cu care se confrunta etica tradiţională. Însăşi raporturile dintre etică şi ştiinţă devin cu totul altele. Vechea ideologie a ştiinţei care adusese discursul ştiinţei şi al eticii până la ruptură, nu mai corespunde epocii actuale când are loc "*decăderea tehnologică a ştiinţei*", când consecinţele aplicative ale ştiinţei şi tehnicii nu sunt cercetate şi luate în seamă, ameninţând umanitatea.

Habermas reliefa că pozitivismul făcea un cult ştiinţei şi că etica ar fi trebuit să fie indusă din faptele cunoaşterii ştiinţifice. Ori "acela care vrea să

---

[1] I. Găvănescul, *"Etica"*, 1922, pag.199.

considere ceva din punct de vedere moral, nu trebuie să se extragă din contextul intersubiectiv al participanților la comunicarea în care se angajează prin relații interpersonale. Nu se poate ignora *contextul* interacțiunilor mediatizate prin limbaj, astfel încât perspectiva participantului în general e ca noi să acumulăm un punct de vedere *imparțial* însă *unic* printr-o descriere a perspectivelor individuale ale participanților"[1] (s.ns.). Prăpastia creată de scientism era între ideea obiectivității factologice din cunoaşterea care nu se putea împăca cu subiectivitatea atitudinală din discursul etic. Apel pledează pentru depăşirea rupturii, atrăgând atenția că "oricine reflectă asupra raportului ce-l întreține știința şi etica în societatea industrială modernă în momentul planetarizării ei, se găseşte, după mine, în fața unei *situații paradoxale*. Pe de o parte, nevoia unei *etici universale* - susceptibilă de a angaja societatea umană în totalitatea ei - n-a fost niciodată atât de presantă ca în zilele noastre". Tocmai când "decăderile tehnologice ale științei" sunt tot mai amenințătoare, umanitatea devine dominată de urmările negative ale aplicării lor în industrie. "Pe de altă parte, sarcina filosofică de a fonda *rațional* o etică universală, n-a fost niciodată atât de arzătoare, nevădind decât *disperare* în această epocă științifică"[2]. Amenințările sunt atât de mari, încât distrugerile provocate de război şi tehnicile moderne au efecte la scară de "macro-sferă" şi nu ca în trecut la scara unei "micro-sfere". De aceea, problema eticii se pune la scară planetară. Este vorba de "o fundamentare a eticii care pare să se impună când știința şi tehnica operează într-un câmp universal"[3].Dar, o atare fundamentare trebuie să plece de la faptul că știința nu se mai poate neutraliza axiologic, ori scientismul pozitivist susținea tocmai plasamentul științei în neutralism axiologic.

Şi filosofia analitică din zilele noastre, preocupată de descrierile *limbajului moral*, nu satisface cerințele unui *discurs etic* cerut de comunitatea comunicațională. Apel constată că, în timp ce filosofia analitică se "*ataşează obiectivității*" (deci şi neutralității axiologice), existențialismul, dimpotrivă, reține momentul *deciziilor subiective*. În fapt, cele două filosofii se completează una pe alta, deşi formal ele se opun. Dar, nici una, nici cealaltă nu răspund la problemele etice generate de amenințările ecosferei.

Apel relevă că astăzi nici logica, nici etica şi nici știința nu *sunt neutre din punct de vedere axiologic*. Cum se explică acest lucru? Pentru că obiectivitatea științifică presupune ideea de *comunitate a argumentării* şi o responsabilitate colectivă în plămădirea adevărurilor. Validarea științifică a produselor cunoaşterii solicită comunitatea de gândire a celor ce se angajează în căutare, de unde şi *rolul comunicării interpersonale*, proces intersubiectiv dar care produce *obiectivitatea adevărului şi a valorii morale*. Condiționarea axiologică morală a adevărului se

---

[1] Jürgen Habermas, "*De l'éthique de la discussion*", Cerf, pag. 139.
[2] K. O. Apel, "*L' éthique à l'âge de la science*", P.U.Lille, pag. 43.
[3] Jaquelin Russ, "*La pensée éthique contemporaine*", P.U.F., Paris, 1994, pag. 57.

include în intimitatea procesului ştiinţific. Faptul că se ajunge la o *comprehensiune intersubiectivă* are valoarea *universalizării* nu numai a rezultatelor cunoaşterii, ci şi ale *moralei*, ceea ce solidarizează morala şi cunoaşterea, etica şi ştiinţa în discursul comunicaţional. Este o apropiere de *gândire*, de *limbaj* care se transpun şi în *manifestările atitudinale*. În acest sens, eforturile teoretice ale lui Habermas sunt urmate de cele ale altor gânditori de seamă – Hans Jonas şi K. O. Apel.

I.4. ETICA ŞI DEONTOLOGIA

S-a specificat, la începutul cursului, că *etica* este *filosofia moralei şi a moralităţii, considerată, adesea, şi ştiinţă*. De data aceasta, este cazul să distingem etica precum un *studiu general al moralei şi moralităţii*, în fond ca filosofie a moralei şi moralităţii şi ca *filosofie practică* tot cu sens generic. Ori, **deontologia** este definibilă ca *studiul disciplinar particular al moralei şi moralităţii*. Să explicăm sensul conceptului care denumeşte această disciplină particulară.

4.1. OBIECTUL DEONTOLOGIEI

Termenul **deontologie** este creaţia filosofului utilitarist englez J. Bentham care a pornit de la cuvintele greceşti deon – deontos cu sensul de *ceea ce trebuie făcut* şi logos cu sensul de *teorie, ştiinţă*. Prin îmbinare, sensul strict ar fi: *deontologia - ştiinţa sau teoria datoriei, adică a "ceea ce trebuie făcut"*.

Pornind de la acest sens etimologic, deontologia ar avea ca obiect de studiu *datoriile* ori *obligaţiile morale*. Ea ar fi interpretabilă ca o *ramură* (eventual intrinsecă) a *eticii*, aşa cum ar putea fi şi axiologia morală (ca teorie ori ştiinţă) care cercetează valorile morale. Ca ramură a eticii, obiectul acesteia fiind *morala şi moralitatea*, iar ca deontologie fiind numai partea moralei şi moralităţii care cuprinde *datoriile* şi alte elemente cu care ele se conexează în activitatea morală.

Deontologia s-a dezvoltat, mai ales, ca *studiu al moralelor particulare*, îndeosebi al *moralelor profesionale*. **"Le Petit Larousse"** (1955) defineşte **deontologia** ca "ansamblul de reguli care *reglementează o profesiune, conduita celor care o exercită, raporturile dintre aceştia şi clienţii lor, dintre ei şi public*". Prin deontologie medicală se exemplifică cea mai insistentă aplicare a termenului *deontologie* (s.ns.). Restrângerea obiectului deontologiei la sfera datoriilor şi regulilor activităţii profesionale este însuşită şi de la alte dicţionare. De exemplu, în *"Dicţionarul universal al limbii române"*[1] se defineşte deontologia ca "disciplină etică ce se ocupă cu datoriile care trebuie îndeplinite (p. ext.; cu determinări) etică

[1] Lazăr Seineanu, 1995.

a unei profesiuni; totalitatea regulilor şi uzanţelor care reglementează relaţiile dintre medici în ceea ce priveşte clientela lor". Creatorul termenului, J. Bentham, îi atribuia sensul "tehnicii morale". În *"Dictionnaire de la langue philosophique"*, P. Foulquié şi colaboratorul său scriu că **"deontologie"** este "cuvânt creat de J. Bentham ca echivalent tehnic al moralei". Sensul acestui termen este de ordin aplicativ; el "nu este folosit decât pentru a desemna diversele morale profesionale. Se discută mai ales despre deontologia medicală"[1]. De aceea, deontologia nu s-ar confunda cu filosofia ori teoria generală a datoriei morale. Nu pentru că o filosofie a datoriei nu poate izola şi nici absolutiza această categorie în raport cu sistemul de ansamblu al moralei şi moralităţii. Filosofia moralei şi a moralităţii include şi axiologia valorilor morale şi a virtuţilor moralităţii.

Cercetare detaliată a *datoriilor, a normelor* sau cercetarea specială a *valorilor morale* fac obiectul unor ramuri relativ distincte ale filosofiei morale: axiologia morală, etica normativă, deontologismul etc. Post mortem, în 1834, lui Bentham i se recunoaşte lucrarea *"Deontology or the science of morality"*[2]. Ca ştiinţă a moralităţii, *deontologia* este disciplina aplicată ori aplicabilă, de unde importanta precizare a lui A. Lalande că termenul "*deontologie* nu se aplică ştiinţei *datoriei în general*, în sensul kantian. Din contră, ea aduce cu sine ideea unui *studiu empiric al diferitelor datorii*, relative la diverse situaţii sociale"[3]. Tratarea empirică a datoriilor se exemplifică prin trimiterea la *deontologia medicală* (s.ns.). Teoria datoriilor profesionale medicale, adică a datoriilor medicului, semnifică *caracterul particular al disciplinei deontologice*, în raport cu etica cea care include examinarea general filosofică a datoriilor. La fel poate fi înţeleasă *deontologia juridică, deontologia agronomică, deontologia inginerului industrial, bioetica, deontologia activităţii pedagogice etc.*

Însă, deontologia nu trebuie redusă la dimensiunea datoriilor morale, fie ele particulare numai. Ca sistem, *morala* fie că este abordată general, fie cercetată particular şi, indiferent de domeniul ramurii de activitate profesională în care funcţionează, ea trebuie înţeleasă ca *sistem* (când e abordată filosofic), sau ca *subsistem* (când e abordată deontologic sau din alt unghi de vedere particular). Ceea ce înseamnă că *datoria*, nu numai că nu poate lipsi dintr-un sistem de morală, dar ea primeşte în subsistemele moralei ponderi semnificative deosebite, mai mici sau mai mari. Mai mari în moralele profesionale (în deontologiile profesionale). Dar, indiferent de ponderea ei în sistem, de semnificaţiile deosebite în activităţile profesionale, *datoriile* se intercondiţionează cu valorile *binelui, ale dreptăţii, demnităţii, onoarei, omeniei* care îi motivează semnificaţiile pentru actele morale destinate să le împlinească. Valoric, datoriile se legitimează prin valorile scop,

---

[1] Ibidem.
[2] *"Deontologia sau ştiinţa moralităţii"*.
[3] *"Vocab. Tech. et Crit. de la Philos"*.

indicative; ele sunt funcțional subordonate acestora. Valoarea datoriilor în deontologii (moralele profesionale) se explică prin *rigoarea, strictețea normativă impuse* de *ordinea activităților profesionale*. Însă, în funcție de *profesiuni*, dar și de *identitatea* (îndeosebi de exigențele) *agentului moral*, ele își află nu numai stringența profesională, ci și orientările, precum și motivațiile valorice. Performanțele comportamentului profesional se impun criteriilor moralității profesionale. De unde și *rolul deosebit al datoriilor față de sine*, sau al exigențelor față de sine în moralele profesionale. Asemenea condiționări valorice și funcționale ale elementelor deontologiei apropie morala profesională de condiția juridică a normelor deontologice. Deontologia apropie mai mult morala de drept decât filosofia generală a moralei. De unde și coincidența accentuată a obligațiilor juridice cu datoriile moralei profesionale.

Ținând seama de cele consemnate mai sus, vom înțelege de ce "**deontologia** *este morala unei profesiuni* reflectată *cu precădere* prin prisma *îndatoririlor* sau *obligațiilor morale* impuse de exercitarea" unei profesiuni în societate"[1]. Este și sensul atribuit deontologiei de Carmen Cozma, considerând-o "o *știință a moralei* – una dintre diviziunile eticii – care studiază drepturile, îndatoririle și etaloanele de acțiune, de apreciere și comportare într-un domeniu al vieții social – utile"[2].

De reținut este că **deontologia cercetează drepturile în corelație cu îndatoririle care le susțin și realizează cercetarea lor în sferele vieții social – utile și nu numai în sferele speciale ale muncii producătoare de bunuri, valori.** Deși poate fi o ramură a eticii generale a muncii, deontologia nu se rezumă la ramurile acesteia, cuprinzând și domeniul afacerilor, al diverselor tipuri de relații umane și sociale, al activităților culturale, sportive, militare etc. Faptul că deontologia studiază *drepturile oamenilor*, ale grupurilor profesionale, subliniază *marele rol al datoriei* și al *obligației* (morale, juridice, religioase etc.) în asigurarea respectului lor. Studiind datoriile prin adaptarea lor la cerințele și condițiile concrete ale vieții și activităților specializate ale oamenilor, deontologia favorizează ori poate favoriza filosofia datoriei să nu alunece în transformarea datoriei într-un scop în sine, îndepărtat de viața morală reală, îndepărtare care poate merge, uneori, până la imposibilitatea de realizare a ei. La apropierea studiului *datoriei* de *cerințele vieții morale* și la evitarea anchilozării datoriei în abstracționism, contribuie și faptul că deontologia, deși face din dreptate și datorie conceptele ei de bază, nu le izolează de ansamblul conceptelor moralei și nici de exercițiul funcțional al întregului moralității. Dimpotrivă, ea urmărește un studiu

---

[1] M. Terbancea, Gh. Scripcaru, *"Coordonate deontologice ale actului medical"*, Editura Medicală, București, 1989, pag. 17.

[2] Carmen Cozma, *"Elemente de etică și deontologie"*, Editura Universității "Al. I. Cuza", Iași, 1997, pag.10.

complet şi complex al moralei şi moralităţii speciale, luând în consideraţie toate valorile semnificative în sensul lor. În acord cu cerinţele integre ale moralei, ea studiază valorile morale respectând nu numai principiul subordonării datoriilor diverselor valori ale *binelui moral* precum şi *valorilor omeniei, respectului şi cooperării între oameni, ale ajutorului şi solidarităţii.* Forţa persuasivă a datoriei, cu repercutări corespunzătoare asupra comportamentului profesional, special în general, sporeşte considerabil, îndeosebi când datoria nu este în situaţia de a fi impusă ca obligaţie, când datoria dispune de efectele energizatoare ale conştiinţei morale complexe a profesionistului.

4.2. DEONTOLOGISMUL ÎN RAPORT CU DEONTOLOGIA

Condiţia filosofică (teoretică) a deontologiei este *deontologismul*, prin care se înţelege *doctrina moralistă* (la origine a celor englezi contemporani) *potrivit căreia "moralitatea consistă în a acţiona aşa cum trebuie, fără considerarea utilului sau a binelui"*[1]. G. Deledalle apreciază că "deontologismul s-a constituit la sfârşitul sec. al XIX-lea şi începutul sec. al XX-lea, fiind opus tradiţiilor utilitariste. După deontologi, *un act nu este moral* pentru că el este bun (good), ci pentru că el este *drept* (right)"[2]. D. McNaughton consideră că problema centrală a deontologismului ţine de *alegerea morală* dintre mai multe acţiuni şi poate fi formulată în întrebarea "Cum putem decide care din ele este cea *moralmente corectă (right)*?"[3]. De aceea, criticând etica utilitaristă, acelaşi autor relevă că "deontologismul neagă faptul că acţiunea care produce cele mai bune rezultate este întotdeauna *corectă* din punct de vedere moral"[4]. Criteriul corectitudinii morale îşi află sensurile în deontologism prin semnificaţiile conceptelor fundamentale ale doctrinei: *dreptatea şi datoria.* Căci *a fi corect moralmente* înseamnă *a fi drept,* iar *a fi drept* este o *datorie fundamentală* pentru om.

Contribuţii importante la elaborarea eticii deontologiste au gânditori ca : H. A. Prichard[5], E. F. Carrit[6], C. D. Broad[7], contribuind decisiv la definirea esenţei deontologismului şi, cu deosebire, W. D. Ross care elaborează pe larg elementele

---

[1] P. Foulquié, op. cit.
[2] În *"Et. philos."*, oct – dec, 1959, pag. 544, cf. P. Foulquié, op. cit.
[3] David McNaughton, *"Deontologismul"* în *"Filosofia Morală Britanică"*, ed. Alan Montefiore şi Valentin Mureşan, Editura Alternative, 1998, pag. 227.
[4] Idem, pag. 228.
[5] Studiul *"Does Moral Philosophy Rest on Mistake?"* în *"Mind"*, vol. al XXI-lea, nr. 81, 1912.
[6] *"The Theory of Morals"*, London, 1928.
[7] *"Five Types of Ethical Theory"*, London, 1934.

de principiu ale deontologismului[1].

Precedentul filosofic al deontologismului se află în filosofia morală a lui Immanuel Kant, centrată pe *etica datoriei* însă, nemijlocit, originea doctrinei se asociază cu reacția deontologiștilor față de intuiționismul etic al lui G. E. Moore[2]. Pentru Moore, valoarea morală fundamentală și intrinsecă este ***binele*** – valoare evidentă de la sine, intuibilă. Nu același lucru se poate spune, după el, despre justețe și *datorie*, deductibile din valorile ***binelui***. Influențat de utilitarism, Moore admite drept criteriu al corectitudinii *cel mai mare bine*, bunăstarea sau binele pentru întreaga umanitate. "Acțiunea este dreaptă – spune el – numai când nici o altă acțiune pe care persoana ar putea-o săvârși în locul ei, nu ar putea avea interior rezultate mai bune; totodată, acțiunea este nedreaptă numai atunci când persoana acționândă ar putea săvârși în locul ei alte acțiuni al căror rezultat ar putea fi interior mai bun"[3]. Identificat ca mijloc pentru obținerea *rezultatului bun*, *justul* coincide cu *folositorul* (utilul), dar și cu *plăcutul*. "Din faptul că lucrul este bine *intern*, urmează *datoria* noastră de a-l face, dacă acest lucru este posibil"[4]. Detașându-se de teza subordonării utilitariste a dreptății și datoriei binelui, deontologiștii nu abandonează intuiționismul și socot că *dreptatea și datoria*, care în etica lor devin categoriile fundamentale, sunt dezvăluite pe cale intuitivă. De aceea, doctrina lor este supranumită, uneori, *intuiționism deontologic*. Sub această denumire este criticat deontologismul de către K. A. Svarțman în cartea sa "*Etica bez morali*"[5] (o critică cu destule aprecieri incorecte).

Fără a se confunda cu deontologia, *deontologismul* orientează demersul etic spre cercetările concrete ale moralei și moralității, ținând seama de raporturile specifice sau speciale, de situațiile morale specifice, ceea ce ajută constituirea deontologiilor numai prin analize de principiu, însă analize cu *valori categoriale la obiect*. Încât, O. A. Johnson este îndreptățit să afirme că "viabilitatea eticii deontologiste mi se pare, în principal, întemeiată pe atenția profundă a deontologilor *pentru faptele concrete* ale *vieții morale* a oamenilor. În *insistenta încercare de a urmări faptele, constă principala forță a poziției deontologiste*[6]. Ceea ce înseamnă și consistența orientărilor de principiu pe care deontologismul le afirmă, favorizând constituirea și progresul deontologilor, a moralelor specifice diferitelor ramuri ale vieții și activităților umane. În același spirit, apreciativ la adresa doctrinei, vorbește și T. E. Hill: "probabil nu înseamnă a spune un neadevăr,

---

[1] Cărțile: *"Foundations of Ethics"*, Oxford, 1939 și *"The Right and the Good"*, Oxford, 1930.

[2] În 1903 publică lucrarea *"Principia Etica"* – considerată a fi săvârșit o revoluție în gândirea etică contemporană.

[3] G. E. Moore, *"Ethics"*, London, 1944, pag.61.

[4] *"The Philosophy of G. E. Moore"*, Chicago, 1942, pag. 603.

[5] Moscova, 1964.

[6] O. A. Johnson, *"Rightness and Goodness"*, California University, 1959, pag.5.

că dintre toate teoriile morale, teoriile deontologiste contemporane *descriu mai exact datele reale ale experienței morale* în civilizația apuseană"[1] (s.ns.).

Metoda folosită de deontologi este cea inițiată de Moore - *analiza logică a limbajului moral*. Categoriile morale sunt, pentru ei, unicale, indeductibile și, fiind intuibile, sunt și indefinibile. Ca și Imm. Kant, C. D. Broad le caracterizează ca *aprioric*. Principală este categoria datoriei, ca fiind, în primul rând, *indeductibilă*. H. A. Prichard scrie că "sentimentul obligativității de a săvârși o acțiune determinată ori convingerea în justețea unui anumit gen de acțiuni sunt absolut indeductibile și nemijlocite"[2]. În opinia gânditorului, greșeala moraliștilor e să determine omul să-și îndeplinească datoria. Fiind evidentă de la sine, datoria nu ar avea nevoie de așa ceva. Intuiția morală indică, fără greșeală, ce datorii avem de îndeplinit. Nivelurile diferite ale capacităților oamenilor de a avea intuiții morale, explică și diferențele morale dintre ei. Evident, este un mod unilateral de a înțelege geneza de conștiință a datoriei morale. Intuiția nu poate fi negată, dar nici subestimată în rolul ei de constituire conștientă a datoriilor și a dreptății. În același timp, se impune a lucra cu o structură mai complexă și mai diferențiată a conștiinței morale din care elementele și funcțiunile cunoașterii, ale cugetării nu pot lipsi. Deontologiștii neagă și rolul teoriei morale. Broad, de exemplu, este de părere că nu se poate învăța comportarea justă ca atunci când jucăm golf și nu ne conducem după calcule sau formule matematice. În acest cadru ideatic apare și negarea tezei utilitariste că justețea acțiunii s-ar datora deducerii ei din binele care ar rezulta. Pentru Prichard, "sentimentul nostru despre justețea acțiunii nu este urmarea perceperii de către noi a binelui acestei acțiuni sau al oricărei alteia"[3]. Aceeași poziție de principiu ocupă și E. F. Carrit care spune: "Justețea acțiunii nu poate fi dedusă din faptul că rezultatele ei sunt bune"[4]. Justețea și datoria nu pot fi deduse din alte categorii morale, deoarece:

a. sunt unicale și evidente de la sine (intuibile);

b. a le deduce din bine ar însemna să le reducem semnificațiile la folosință (utilitate), așa precum concepe binele utilitarismul. În practică sunt acțiuni juste (drepte) chiar dacă utilitatea lor este redusă ori chiar lipsește.

Cum se explică această critică deontologistă a utilitarismului? Reamintim că filosoful datoriei morale, Immanuel Kant, considera interesul, utilul ca ținând de "materia binelui", nu însă și de conținutul binelui moral. Ori, pentru împlinirea acestui bine al utilității, nu prea este necesară datoria morală, el fiind obiect al înclinației, plăcerii, râvnirii. Datoria noastră își are rolul ei atunci când este necesară detașarea subiectului moral de mobilurile sensibile, în condițiile când

---

[1] *"Cotemporany Ethical Theories"*, New York, 1950, pag. 341

[2] H. A. Prichard, *"Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?"*, în *"Mind"*, vol. XXI, nr.81, 1912, pag.27.

[3] H. A. Prichard, op. cit., pag. 26

[4] E. F. Carrit, *"The Theory of Morals"*, London, 1928, pag. 71

acestea trebuie amânate, suspendate ori chiar abandonate. Intrucât utilitarismul promovează *utilul* drept *criteriu al binelui*, etica sa intră firesc în conflict cu *filosofia datoriei*, cu *deontologia*, precum şi cu *deontologismul*. Respingerile vor fi sau vor deveni reciproce: cele două etici – *etica plăcerii şi a interesului*, pe de o parte, şi *etica datoriei* sau a obligaţiei, pe de altă parte, nu se pot accepta una pe alta. În aceste condiţii, poziţia deontologismului de negare a subordonării datoriei morale binelui utilitar este justificată. Subordonarea, în acest caz, ar compromite valoarea morală a datoriei, datoria devenind complicea binelui utilitar, egoist chiar. Subordonarea ar fi îndreptăţită numai în limitele moralităţii, numai în cazul când şi binele, ar avea semnificaţie morală specifică, determinând funcţia datoriei. Aceasta ar însemna ca binele să dispună de determinări valorice superioare, constituibile prin detaşarea subiectului de mobilurile sale strict egoiste, mobiluri care îi pot antrena nevoia de plăcere, interesele, atracţiile sensibile. Însă, *deontologismul nu admite ca principiu ideea subordonării datoriei binelui*; în raport cu binele (în general), datoria este autonomă, este în sine, *valoare intrinsecă*, nedeductibilă, independentă. De aceea, numai ea poate asigura moralitatea unui act uman.

Moralitatea se centrează, pentru deontologi, pe condiţia *datoriei*, căci numai ea este garantul dreptăţii, al corectitudinii, al detaşării subiectului de sine însuşi, detaşare impusă de situaţiile morale reale. Preocupat de cunoaşterea specificului deontologismului prin raportarea sa la doctrinele care caută criteriul de apreciere a valorii comportamentului în rezultatul bun pe care îl obţine subiectul acţiunii, David McNaghton procedează la examinarea lor comparativă. Doctrinele care recurg la criteriul rezultatului bun al comportării, îndeosebi utilitarismul, compar sub denumirea de *consecinţionism*. Consecinţionismul este atacat de deontologi pentru că, din structura criteriilor de apreciere a valorii morale a actelor de conduită – scopul şi intenţiile urmărite, subiectul deliberării, alegerii şi deciziei, acţiunea ca atare şi calitatea ei, oportunitatea şi dăruirea subiectului prin faptele sale, ei reţin numai unul singur - *rezultatul* sau *urmarea (consecinţa) acţiunii*. Utilitariştii au în vedere numai "efectul pe care îl va avea acţiunea asupra cantităţii de valoare din lume"[1]. Intr-adevăr, a recurge numai la criteriul "consecinţei bune" a actului, în aprecierea morală, este de respins pentru cel puţin două considerente când este vorba de moralitate:

a. singur, rezultatul nu poate acoperi ori satisface valoarea morală a comportamentului, în măsură să satisfacă integritatea morală a personalităţii;

b. numai cu efect parţial pentru constituirea valorii morale a subiectului moral, rezultatul "bun" poate intra în conflict cu alte elemente ale moralităţii persoanei: scopul sau intenţiile, acţiunea propriu-zisă etc.

Nu întotdeauna rezultatul concordă valoric cu scopul, scopul cu acţiunea şi

---

[1] D. McNaughton, *"Deontologismul"*, în vol. *"Filosofia Morală Britanică"*, editori A. Montefiore şi Val. Mureşan, Editura Alternative, 1998, pag. 227.

chiar acțiunea cu rezultatul. Pe de altă parte, nu trebuie neglijată nici posibilitatea conflictului valorilor morale [1]. Intr-o anumită măsură, conflictul e posibil și în virtutea caracterului intrinsec al valorii morale, datoria beneficiind și ea de această caracteristică în anumite situații morale. *Consecinționismul etic* este criticat, pe bună dreptate, de deontologi tocmai pentru că desprind automat din valoarea rezultatului bun și valoarea acțiunii, și cea a scopului. Indiferent de calitatea ei, acțiunea e bună dacă rezultatul care o urmează este bun. Moralicește, acțiunea depinde de rezultatul ei, nu invers, ori nu și invers. Deontologii arată că nu întotdeauna rezultatele bune se obțin prin mijloace bune; uneori, ele se obțin și prin mijloace rele: minciuna, înșelătoria, tortura, omorul omului nevinovat. De unde, *necesitatea datoriei* și a *obligativității*, a *constrângerii* și *interdicției*, *a sancțiunii* și *oprobiului*. Dacă actele rele sunt urmate de rezultate bune nu înseamnă că rezultatele sunt bune și din punct de vedere moral. Sensul datoriei deontologiste este contrar rezultatelor bune și în măsura în care ele sunt dobândite prin mijloace rele. Poziția ei este contrarie eticii consecinționiste care susține necondiționat binele confirmat prin *rezultatele bune*. Deontologismul riscă să se plaseze la extrema consecinționismului atunci când, negând valoarea morală a rezultatului bun obținut prin mijloace rele, consideră că datoria este absolut intrinsecă, independentă de orice bine. Ea nu poate fi, în acest caz, independentă de binele moral. Firește, nu se poate ignora că în situațiile ei morale specifice, datoria nu ar înrâuri sensibil disponibilitățile dinamice ale binelui. Dimpotrivă, ea determină *semnificația de necesitate* a binelui, de respect moral, deseori categoric. Datoria accentuează conștientizarea morală a binelui. Incât, dacă sub raportul conținutului binele este definitoriu pentru datorie, sub acela al formei sau al structurilor sale dinamizatoare, datoria este determinanta reciprocă a binelui. În contextul unor atare conexiuni între bine și datorie, "deontologismul afirmă că moralitatea impune *anumite limite sau constrângeri* în ceea ce privește acțiunile oamenilor, *chiar și în ceea ce privește acțiunile făcute în vederea binelui general*"[2] (s. ns.). Deontologiștii admit că datoriile noastre sunt "determinate parțial și de relațiile noastre cu alți oameni"[3]. "Avem datorii care decurg din relația de tip special pe care o avem față de familie, colegi, prieteni, față de oamenii cărora le-am făcut promisiuni sau în raport cu care avem datorii"[4]. Sunt așadar numeroase situații când contractăm relațiile cu altul sub formă de datorii exprese, neconștientizând neapărat valorile binelui moral prin ele. Deși presupuse, manifestul lor este purtat sub emblema *datoriilor morale*. O problemă care le asigură autoritatea *respectului*, caz în care moralitatea cunoaște mișcarea expresă a datoriilor; ea se exercită prin

---

[1] De exemplu, caritatea cu dreptatea, sinceritatea cu păstrarea secretului, datoria cu toleranța etc.
[2] D. McNaughton, op. cit., pag. 228.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem.

conştientizarea datoriilor.

Deontologismul susţine o moralitate menită să garanteze *corectitudinea* oamenilor în *relaţiile* dintre ei. A fi corect înseamnă să-ţi respecţi datoriile, chiar şi sub forma *obligaţiilor*. Angajarea sub formă de datorii începe *precedând actul*, continuă *supraveghindu-l* şi *dirijându-l*, neocupându-se numai de rezultatul care ar putea fi bun, cum procedează consecinţioniştii. Sub egida datoriilor, moralitatea devine strictă, distingându-se ca o morală a corectitudinii. Pentru aceasta, întreaga structură a dinamicii acţiunii agentului angajat este urmărită ca într-un fel de carantină morală, a execuţiilor ireproşabile. Este şi motivul care îi determină pe consecinţionişti să reproşeze deontologiştilor împovărarea exagerată a omului cu regimul datoriilor, cu o mulţime de obligaţii care domină nu numai relaţiile vieţii publice, ci şi relaţiile interpersonale, relaţiile de familie, cele colegiale, de prietenie chiar. Deontologiştii, deşi recunosc că datoriile noastre sunt foarte împovărătoare, ei cred că individului îi rămâne şi multă libertate pentru a se dedica proiectelor personale, ba chiar şi pentru acte de eroism. În acest sens se elaborează tabele cu datorii, delimitări ale libertăţii. De exemplu, W. D. Ross - apreciat ca cel mai de seamă deontologist britanic - a alcătuit o *tabelă de şapte datorii de bază* din care ar deriva celelalte datorii, asigurându-se astfel o unitate sistemică a acestora: datoria *recunoştinţei*, datoria *reparaţiei morale*, datoria *fidelităţii* (a ţinerii promisiunii), datoria *autoperfecţionării* (self-improvement), datoria *binefacerii* (benificence), datoria *ne-vătămării* (a nefacerii rău altora) şi datoria *dreptăţii*.

În cadrul deontologismului se disting două variante, pornindu-se de la *atitudinea faţă de constrângere:*

a. *Deontologismul extremist* care consideră cel puţin unele constrângeri absolute, aplicate ca atare în actele moralităţii. Este varianta radical opusă consecinţionismului.

b. Deontologismul moderat care, deşi admite că încălcarea unei constrângeri cu semnificaţie deosebită nu trebuie să aibă loc, consideră că aplicarea constrângerilor nu trebuie să fei rigidă; trebuie să se ţină seama de situaţiile morale.

McNaughton concepe semnificaţia lor printr-o completare reciprocă, între ele admiţând numai diferenţa de grad. Aplicare corectă sau adecvată din punct de vedere moral a constrângerilor presupune, după deontologi, definirea cât mai precisă a conceptelor: ce este minciuna, ce nu este minciuna, ce înseamnă înşelătoria şi ce nu trebuie înţeles ca înşelătorie, cum trebuie înţeleasă minciuna albă (tăcerea) etc. Trebuie, de asemenea, judecate constrângerile şi interdicţiile în funcţie de situaţiile morale, de stabilit când o constrângere nu poate fi aplicată când trebuie toleranţă. Se recomandă a avea în vedere spiritul legii şi nu litera acesteia. Sub influenţa unor critici, deontologii au ajuns să se preocupe şi de problema temeiurilor aplicării constrângerilor şi interdicţiilor, asociată cu determinări precise ale sferei şi limitelor de aplicare a datoriilor. Ross cercetează temeiurile care fac din binefacere o datorie nelimitată. De asemenea, îl preocupă problema ierarhizării

datoriilor etc.

În concluzie, deontologismul are valoarea deschiderii unei perspective globale de studiere a *datoriilor și dreptății* (a drepturilor), condiționând favorabil și o mai profundă înțelegere a *moralității și a deontologiei*.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II. MORALA

II.1. CONCEPTUL MORALEI

Dacă admitem că elementele care alcătuiesc astăzi *structura moralei ca întreg* au apărut treptat, că nu toate aceste elemente au fost conştientizate simultan de către oameni în cerinţe, norme şi reguli de conduită, este inteligibil să apreciem că şi *conceptualizarea esenţei moralei* a cunoscut două *etape* principale:

a. Esenţa moralei este căutată la nivelul examinării elementelor sau a componentelor ei. Mult timp, începuturile filosofiei morale erau marcate de încercările pentru *clarificarea specificului anumitor noţiuni diferenţiate ale moralei.* Conceptul moralei avea să apară mult mai târziu. Socrate şi Platon, de exemplu, dezbat în dialoguri noţiuni cum sunt: *Binele şi răul, dreptatea, datoria, cumpătarea etc.* Întrebările care îi frământau nu priveau morala ca totalitate sau ca întreg. Cel mult, putem admite că problema esenţei moralei era suplinită de alte categorii, astăzi intrinseci moralei. Şi Platon, şi Aristotel, şi Epicur, chiar şi stoicii până mai târziu se întrebau nu ce este morala sau moralitatea, ci *ce este Binele, ce este dreptatea sau ce este virtutea.* De aceea, pentru mulţi gânditori, obiectul filosofiei morale ori al eticii este studiul *binelui sau al virtuţii* şi nu studiul moralei.

b. Formarea conceptelor integratoare de morală şi moralitate. Reamintim etimologia latină a termenilor: *mos - ris* (obicei, morav – obiceiuri, moravuri) din care avea să derive termenul *moralis*, originalul direct al cuvântului *morală* din limbile romanice şi din multe alte limbi. Am văzut că termenul *morală (moralis)* este o creaţie filosofică şi ea aparţine lui Cicero. Traducând *ethos* din greceşte cu latinescul *mos ris*, Cicero spunea că "se cuvine să împodobim limba noastră numindu-l *morală" (fr. morale)*[1].Tot o creaţie folosofică fusese mai înainte termenul *"etică"* (Aristotel). Destinul termenului *"morală"* avea să fie *sensul generic* pentru desemnarea *totalităţii valorilor, pricipiilor, regulilor* şi a altor elemente necesare comportamentului omului în atitudinea sa *umană faţă de altul* şi

---

[1] *"Les stoiciens"*, par Emile Bréhier, Gallimard, pag. 473.

față de sine. Așa cum și destinul semantic al termenului *etica*, creat de Aristotel (deci tot de un filosof), este desemnarea studiului *moralei și al moralității*, iar termenul *moravuri*, care la origine înregistrase (și a evoluat cu) *sensul generic de obiceiuri*, treptat își delimitează și un sens propriu restrans la *obiceiurile morale*. Sinonimul său *ethos* din limba greacă are o evoluție similară.

Există, apoi, alte derivate de la termenii *morală și moralitate*: *moral* (care deosebește: ceea ce reprezintă, în general, *activitatea psihică* față de ceea ce reprezintă *fizicul*, ceea ce este *spiritual* de ceea ce este *material*; *durerea morală* de *durerea fizică*; științele morale de științele naturale; ceea ce este moral cu sensul surprinderii a tot ceea ce intră în specificul moralei spre deosebire de *amoral* cu sensul de ceea ce este neutru sau indiferent din punct de vedere moral; *moral* cu sensul a ceea ce este numai pozitiv din punct de vedere moral față de *amoral* care are și sensul negativ moralicește; *moral* cu sensul pozitiv moralicește, față de *imoral*, cu sens tot negativ din punct de vedere moral). La fel, termenul de ***moralitate*** este exercitat cu mai multe sensuri: acela de profil moral *contradictoriu* (și bun și rău) al individului ori al grupului, acela de sens moral pozitiv al comportamentelor oamenilor, opus sensului de imoralitate.

Formarea conceptului moralei are loc printr-o sinteză treptată dar continuă a sensurilor și semnificațiilor produse de cugetul omenesc îndeosebi de cel teoretic, și cu care acesta a înzestrat conținutul specific al noțiunilor morale și al celor etice. Conceptul moralei s-a format preluând, prelucrând și generalizând sensuri conștientizate de cugetul etic sau de cel moral pentru elaborarea conceptuală a diferitelor noțiuni: Binele și răul, adevărul și minciuna, dreptatea – echitatea și nedrepatea – inechitatea, demnitatea și onoarea, omenia etc. Foarte mult contribuie la înțelegerea trăsăturilor specifice moralei cercetarea aprofundată a *binelui* și a *datoriei morale*, ambele în condiționare solidară, studiul valorilor morale, al principiilor și normelor morale. De exemplu, studiul binelui și al răului moral a dus la descoperirea deosebirilor dintre acest bine și alte determinări ale binelui, dintre acest bine și bunuri, stabilindu-se că, în timp ce binele moral este *intrinsec*, este scop în sine, bunurile sunt valori *extrinseci*, valori instrumentale, valori mijloc, subordonate altor scopuri. De unde și generalizarea pe care o face Aristotel, apoi urmată de contribuțiile lui Kant că morala este "*imperiul* scopurilor"[1].

Ideile lui Socrate, că nu trebuie să răspundem cu rău răului și nici cu o nedreptate la nedreptatea suferită, aduceau, pentru înțelesul "moralei", calitatea detașării de legea talionului, de principiul răzbunării. În specificul moralei intra principiul care promova cerința răspunderii cu bine la rău sau că dreptatea trebuie respectată necondiționat. Seneca, la rândul său, afirma principiul caracterului absolut al *cinstei*. Ideea binelui moral ca bine absolut, suveran (summum bonum),

[1] Aristotel preciza că etica este procupată de scopul suprem al vieții, scop urmărit pentru el însuși.

principiul creştin al iubirii necondiţionate a omului (adică al iubirii şi vrăjmaşului), ideea kantiană a imperativului moral categoric (ceea ce însemna că datoria morală trebuie respectată necondiţionat, independent de interesele egoiste) au însemnat aprofundarea înţelegerii specificului moralei.

Firește, nu rareori asemenea adevăruri şi principii ale moralei aveau să fie urmate şi de opinii care absolutizau până la înţelegerea dogmatică a sensurilor şi valabilităţii, adevărurilor ei. Însă, fiecare din ele însemna pătrunderi ale esenţei moralei, idei care favorizau înţelegerea ei ca întreg. Evoluând astfel, prin asemenea cuceriri ale cunoaşterii, conceptul moralei influenţa *ansamblul unitar* al înţelegerii şi explicării moralei.

II.2. *DIFICULTĂŢI TEORETICE ÎN EXPLICAREA MORALEI*

Evoluţia istorică a cunoaşterii moralei a cunoscut câteva dificultăţi însemnate în explicarea moralei. Unele din ele sunt legate şi de unele contribuţii însemnate pentru cunoaşterii ei. Vom prezenta, în continuare, câteva:

2.1. SUBSTITUIREA DETERMINAŢIILOR MORALEI PRIN DETERMINAŢII DE ORDIN NATURAL

Kant explica această substituire prin folosirea conceptului de "materie a binelui" iar, mult mai târziu, G.E.Moore (1903), pentru acelaşi fenomen, folosea expresia de "eroare naturalistă". Într-o perspectivă filosofică mai largă, se poate interpreta că, în cunoaşterea moralei, adevărul naturalist, mai devreme afirmat în ştiinţă, domina şi înţelegerea fenomenelor spirituale, în cazul discuţiei de faţă, înţelegerea fenomenelor moralei. Fie pe cale spontană, empirică, fie la nivel teoretic, motivele comportamentului moral erau reprezentate prin mobiluri naturale, adică sensibile, empirice ca de exemplu: plăcerea (hedonismul unui Aristip), plăcerea şi fericirea (pentru Epicur), utilul sau interesul personal (puse de acord cu fericirea generală sau cu interesul general) în cazul utilitarismului. Eroarea naturalistă conducea la concluzia că morala este caracterizată de scopuri individualiste, egoiste, susţinute de mobiluri sensibile, materiale. O asemenea înţelegere a moralei însemna, de fapt, subminarea ei tocmai prin faptul că actul "moral" apărea ca unul *interesat, egoist, ceea ce contrazice morala.*

2.2. UNILATERALIZAREA SENTIMENTALISTĂ

În cazul acestei orientări în explicarea moralei, noi vom reține, nu atât susceptibilitatea ei de a fi inclusă în "eroarea naturalistă", cât mai ales aceea de a *unilateraliza sentimentalist înțelegerea moralei.* Firește, o doctrină morală își poate centra valorile ei pe forța penetrantă a sentimentului în situațiile morale, mai ales dramatice sau/și mai ales, tragice. În funcție de educatorul moral, doctrinele morale sentimentaliste pot influența efectiv subiecții comportamentelor. Etica creștină, care face din iubirea aproapelui principiul ei fundamental, dovedește marile valențe formative ale moralei sentimentului, însă în condițiile unei promovări complexe, sincere și cu mare dăruire a iubirii aproapelui. Menționăm că morala creștină unește forța persuasivă a iubirii cu aceea a cugetului care deliberează, judecă, făcând alegeri aprofundate. Însă, sentimentaliști ca Hutcheson, Butler, Hume, Scaftsbury explică actele morale ca o expresie spontană a *naturii sensibile a omului.* Sentimentaliștii opinează că "observarea inductivă a acestei naturi va permite să se stabilească preceptele conduitei. Această concepție implică, pe de o parte, credința în invariabilitatea și în caracterul noncontradictoriu al naturii umane (mai ales al sentimentului bunăvoinței și simpatiei) iar, pe de altă parte, afirmația că din judecăți ale realității , se pot deduce judecăți de valoare"[1].

Scepticul D. Hume însă observa că sentimentele noastre variază fără încetare, contrazicându-se, ceea ce ar fi în contradicție cu certitudinea morală a adevărului. Însă, același Hume deosebește expresiile exterioare ale sentimentelor care variază, contrazicându-se, în funcție de mediul social, de *sentimentele însele*, în particular ale *bunăvoinței* și *simpatiei,* care sunt invariabile. Dar, să observăm că reducerea moralei la valoarea sentimentului este insuficientă, chiar dacă, în virtutea unei posibile moșteniri creditare, disponibilitatea omului pentru asimilarea semnificațiilor generale ale cerințelor morale s-ar confirma. Cultura și experiența morală este însușită de om prin cunoaștere, prin funcțiile cognitive și deliberative ale rațiunii sau ale cugetului. De aceea, valorile morale nu sunt numai manifestări ale sentimentului, ci produse mai complexe ale conștiinței morale.

---

[1] George Gurvitch, *"Morale theorique et science des moeurs"*, Libraire Felix Alcan, Paris, 1937, pag. 39.

2.3. UNILATERALIZAREA RIGORISTĂ ORI DEONTOLOGISTĂ A ÎNȚELEGERII MORALEI

Datoria este promovată drept categoria fundamentală a eticii kantiene în așa fel încât ea se definește ca o *etică a datoriei:* "Treapta morală pe care se află omul (și pe cât putem noi scruta, și orice creatură rațională) este respectul pentru legea morală. Simțământul care-i este impus pentru a observa legea este să observi din datorie și nu din afecțiune și nici chiar dintr-o sforțare neporuncită"[1]. *Respectul legii din datorie* este esența proprie, specifică moralității, în înțelesul kantian: "[...] a porunci moralitatea sub numele de *datorie* este cu totul just, căci mai întâi nu oricine vrea bucuros să asculte de preceptul ei, atunci când acesta vine în contradicție cu înclinațiile [...]"[2]. Încât, "[...] pentru oameni legea morală este un imperativ care poruncește categoric pentru că legea este necondiționată."[3] (s. ns.). Etica kantiană refuză deducerea datoriei din binele moral, datoria însăși având valoare intrinsecă, valoare în sine. Evident, apare un fel de detașare a datoriei de binele moral, deși Kant o înțelege în raport cu materia binelui, cu mobilurile sensibile ori empirice ale acestuia. Ruptă însă de conținutul (valoric moral) al binelui, datoria nu poate participa la definirea de ansamblu a moralei și moralității; pur și simplu metafizica kantiană o separă de ansamblul moralei prin postularea ei ca imperativ categoric, adică necondiționat. Însă, independent de această optică metafizică, este necesară și posibilă recunoașterea *participării datoriei la definirea binelui moral.* Nu întâmplător , Kant examinează *binele moral* ca *bine suveran* chiar în *"Critica rațiunii pure"*, noțiunea fiind reluată și în operele de filosofie morală. **Datoria morală** *nu este o simplă formă normativă a binelui moral,* sau, *numai un mijloc acțional pentru împlinirea binelui.* Etica kantiană *ne dovedește că ea este* și *o valoare de fond,* susținând efectiv formarea calităților morale ale omului, impunând necesitatea de a fi respectate sau de a nu fi încălcate: "[...] *morala* nu este propriu-zis doctrina care *să ne învețe cum să ne facem fericiți, ci cum să devenim demni de fericire."* [4] (s.ns.). Ori, *datoria este morală* pentru că își însușește sensul susținerii condiției demne a fericirii; *ea este imperativul ei garant,* sancționând imoralitatea admiterii oricum a fericirii". Datoria, în acest sens, nu admite orice bine, orice fericire pentru individ; datoria "face binele" pentru că nu admite non-demnitatea binelui, non-demnitatea fericirii. Datoria se indentifică cu nivelul superior, moral al binelui. Firește, nu se ignoră alunecările *comportamentului din datorie* în deformări rigoriste, iraționale, absurde, chiar imorale. Ținând seama de atare precizări și posibilități, este necesar să reținem că:

---

[1] Imm. Kant, *"Critica rațiunii practice"*, pp. 173-174.
[2] Idem, pag.126.
[3] Idem, pag 120.
[4] Idem, pag. 220.

a. morala datoriei poate fi recunoscută şi respectată ca o deosebită contribuţie pentru conştiinţa morală modernă, ca o însemnată condiţie pentru progresele umanităţii în civilizaţie, democraţie şi prosperitate, corectitudine şi promovarea meritelor umane;

b. morala datoriei reprezintă însă numai o componentă (o parte) a moralei, legitimă şi firească numai în condiţiile integrării ei în ansamblul sincronic şi armonios al moralei.

În respectul sau în urmarea valorilor moralei, datoria se completează cu *sentimente morale* cum sunt: iubirea de oameni, simţul solidarităţii umane, devotamentul, încrederea, simţul onoarei sau al demnităţii, mila, bunătatea, mărinimia, generozitatea etc. Fiecare din ele au rolul şi specificul lor sufletesc în împlinirile morale ale omului, ale grupului uman. Omul are posibilitatea să fie universal ori numai specific în realizarea binelui: să se distingă prin corectitudine, dreptate, sau prin demnitate, prin milă şi simţul caritătii sau prin generozitate, amabilitate, omenie etc. sau prin participarea integrativă şi alternativă, în conştiinţa sa, a valorilor moralei, convertite în virtuţi personale sau de grup.

În concluzie, preferinţa unui gânditor pentru afirmarea teoretică fundamentală, a unei valori morale sau a unui principiu de viaţă nu trebuie să pună în dificultate problematica *înţelegerii şi respectării globale a moralei.* În pofida celor spuse în legătură cu etica datoriei, întâlnim şi replici împotriva unei morale nu numai întemeiate pe legea datoriei (a imperativului categoric), ci şi împotriva datoriei morale în genere. A rămas celebră teoria lui J.M.Guyau - a eliminării datoriei ca suport al altruismului, socotind că acesta din urmă dispune de surplusuri de energie umană (peste consumul biologic necesar) care îi determină o manifestare firească din partea omului, fără constrângere (obligativitate) şi fără sancţiune. Viitorul moral al omului ar fi fără datorie[1].

Recent – în 1993 – Gilles Lipovetsky publică lucrarea "*Le Crépuscule du devoir*" în care pledează pentru depăşirea *moralei dureroase,* întemeiată pe constrângerile datoriei şi înlocuirea ei cu o morală pe care, la fel ca şi Guyau, o vede "fără obligaţie" şi fără sancţiune. El crede că, în ţările apusene, "lecţiile intransigente de morală au dispărut din spaţiul public şi privat, imperativul maximalist al inimii curate, chemările la devotamentul absolut, idealul hiperbolic de a trăi pentru celălalt, toate aceste îndemnuri nu mai au rezonanţă colectivă; pretutindeni devitalizarea formei – datorie, estomparea poruncii morale infinite sunt acelea care caracterizează noile democraţii"[2]. "Cultura postmoralisă merge evident în sens contrar, sporind legitimitatea drepturilor subiective şi erodându-se concomitent pe cea a datoriei hiperbolice de a fi devotat."[3]. Pe baza unor date

---

[1] Vezi, J. M. Guyau, *"Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction"*, 21 ed.,1935.
[2] G. Lipovetsky, *"Amurgul datoriei"*, Editura Babel , Bucureşti, 1996, pag. 146.
[3] Idem, pag. 150.

statistice, Lipovetsky confirmă fenomene de devalorizare morală a unor comportamente impuse, altădată, pe baza datoriei. Însă, devalorizarea ori încetarea actualității *unor datorii* nu înseamnă că încetează și nașterea altora noi. Situațiile morale care solicită *datorii actuale* vor continua oricând să apară, chiar concomitent cu epuizarea actualității anumitor tipuri de datorii. *Esențialitatea datoriei* ține de ansamblul *esențialității moralei*.

2.4. DIFICULTĂȚI CREATE DE SCIENTISM ÎN EXPLICAREA MORALEI

Dificultățile create de scientism constau în forțarea valorii morale pentru a se încorseta în cadrul adevărului despre natură. Fiind conceput și exersat cu autoritate în procesele cunoașterii, adevărul despre natură este, în cazul scientismului, imun la adaptările pentru specificul altor cadre ale cunoașterii, neacceptând deschiderile necondiționate decât cu mare anevoie. De aceea, în anumite condiții ale dezvoltării cunoașterii, morala a fost silită să accepte tiparele improprii sau, cel puțin insuficiente, ale adevărului naturalist. Încât, dezvoltarea care a condus la saltul apariției omului și a societății omenești, făcând necesare noi tipuri de comportamente, inclusiv și, îndeosebi, acela de tip *moral*, un timp nu au fost asimilabile specific de către știință. Și aceasta în condiții când autoritatea ei era mare și recunoscută la niveluri inferioare ale structurilor naturale (de pildă ale celor biologice). Așa s-a întâmplat în secolul trecut când biologia strălucea triumfătoare cu teoriile evoluționiste, în special cele ale lui Darwin și Spencer. Și atunci, după moda timpului, pentru a fi acceptată la nivelul recunoscut atunci al autorității științifice, etica a trebuit să se metamorfozeze în straie evoluționiste. Ceea ce pentru obiectul ei, *morala*, însemna o *naturalizare evoluționistă*, ceea ce s-a și petrecut în etica evoluționistă a lui Herbert Spencer și a altora. Din perspectiva eticii evoluționiste, morala se reconstruiește pe baza unor reguli științifice, ceea ce însemna *evoluționiste*. Întemeiate pe baze științifice, pricipiile moralei "coincid perfect cu doctrinele morale stabilite prin alte mijloace"[1] (Kropotkin se referă la doctrina etică a lui Spencer). Morala primește motivații care au în vedere integrarea vieții umane în ansamblul vieții animale. Pentru "[...] o etică evoluționistă, evoluția contribuie la conservarea, la supraviețuirea speciei, inaptitudinea de a dezvolta aceste calități având, negreșit, atât la animale cât și la populațiile umane, rezultate care înseamnă slăbirea rezistenței în lupta contra mediului. Dispariția speciei este o consecință a non-dezvoltării sentimentului gregar"[2]. Spencer

[1] P. Kropotkin, *"L'Etique"*, Libraire Stock, Paris, 2ème ed., pag.339.
[2] Idem, pag. 342.

consideră că "[...] această înaltă perfecțiune a caracterului sau a sincerității mobilurilor - virtutea are ca rezultat *plăcerea, bucuria* (happiness)"[1].

Ceea ce lipsește moralei în această optică evoluționistă (a moralei ca mijloc de adaptare la mediu și de conservare a individului și a speciei) este tocmai activismul, creativitatea omului și capacitatea lui de a se detașa, sau de opera schimbări, transformări. Și totuși, știința evoluționistă a ajutat și ajută etica să descopere precedentele îndepărtate ale moralei, precedentele comportamentului moral al omului în comportamentele animalelor superioare care exercită viața de turmă. Respectiva știință se numește *etologie.* O linie de evoluție care a dus la moralitatea de tip uman există și se confirmă în acte comportamentale spontane care se declanșează prin acte nemijlocite (milă, entuziasm, bunătate sau/și răutate, ambele din "fire", solidaritate instinctivă, dăruire, eroism, acte de jertfire etc.); acte fixate în tipuri comportamentale și care par a fi ereditare, dovedind valori de tip moral, uneori, cu profund ecou sufletesc în viața oamenilor. Deși nu sunt acte premeditate, deliberate și decise, deci conștiente , ele devin la om manifestări umanizate. Cercetările de etologie realizate de K. Lorenz, I. Eibl – Eibesfeldt, Fr. Jacob ș.a. indică faptul că anumite comportamente învățate ajung să fie comandate genetic. Etologi de seamă folosesc chiar conceptul de morală naturală sau de morală animală [2]. Deosebirile calitative dintre animalele superioare și om nu sunt estompate. "Cercetarea biologică a comprtamentului uman nu a condus la ștergerea deosebirilor dintre mamiferele superioare și om" dar, "pe această cale, a putut fi demonstrată continuitatea evoluției și în domeniul comportamentului"[3]. Cu atenție, remarcă și V. Dem Zamfirescu: "constatarea existenței unor comportamente analoage moralei la animale a constiutuit sursa care a alimentat ideea că și la om, dimensiunea biologică a moralei sale ar putea consta din elemente identice sau asemănătoare"[4].

Apreciate în termeni de *niveluri ale vieții morale,* datele etologiei par a fi sugestive pentru evoluția primară a omului când, în actele sale, parcă se reactivează un nivel preconștient pe care Ivan Gobry îl atribuie vieții infra-morale. El vorbește de faptul că "puteri" acționale " care poartă în ele marca spiritului și care vorbesc în noi înainte ca spiritul să vorbească pe deplin; ele sunt deci spirituale, devreme ce fac opera spiritului; și ele nu sunt morale, devreme ce eul nostru nu le consimte, devreme ce el acționează fără să știe chiar că ele sunt materia primă a întregii vieți morale"[5]. Pentru Gobry, nivelul primar al vieții morale (nivelul vieții infra-morale) "e toată această viață spirituală surdă în noi, înainte chiar ca noi să fim ființe

---

[1] Idem, pag. 343, (în limba engleză *happiness* înseamnă fericire).
[2] Vezi lucrările lui Vasile Dem. Zamfirescu, îndeosebi lucrarea *"Etică și etologie"*.
[3] Irenäus Eibl – Eibesfeldt, *"Agresivitatea umană"*, Editura Trei, 1995, pag. 44.
[4] V. Dem Zamfirescu, *"Etică și etologie"*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, pag. 263.
[5] Ivan Gobry, *"Les niveaux de la vie morale"*, P.U.F., Paris, 1963, pag. 9.

morale"[1]. Dar despre structura pe niveluri ale vieții morale vom vorbi ceva mai departe. În orice caz, dificultatea de a preciza de unde începe *specificul moral al vieții* nu pare deloc ușor de surmontat cognitiv. Se știe că și în filosofie, și în gândirea etică religioasă (de ex., Socrate, Platon , Sf. Ap. Pavel, ș.a.) întâlnim ideea *moralității din fire* (bunătatea sau răutatea din fire). Ar fi vorba deci de comportamente morale devenite ereditare, programate genetic.

În fine, mulți eticieni vorbesc și de implicațiile complexe ale moralei în structurile valorice și normative ale fenomenelor sociale. O.G.Drobnițki observă că "particularitatea unei asemena operații de definire constă în aceea că morala nu se prezintă teoreticianului ca un obiect al experienței sale nemijlocite, ci ca pe un produs cultural trecut deja prin filtrul experienței istorice spirituale care elaborează conceptul de morală în practica relațiilor etice"[2]. *Morala*, pentru a fi definită în contextul complex al fenomenelor sociale în care ea funcționează ca obiect de cunoaștere, impune multiple delimitări specifice între morală și economic, între morală și politic, între morală și social etc. Totodată, trebuie să se țină seama de "faptul că, spre deosebire de gândirea teoretico-științifică", morala "operează cu categorii normativ-axiologice și posedă o modalitate proprie de gândire"[3].

II.3. ÎNȚELESURILE CONCEPTULUI DE MORALĂ

Problemele referitoare la explicarea *moralei* pot fi exprimate prin întrebări corespunzătoare. Prima la care ne referim se prezintă în cuvintele: "Ce este morala?". Definițiile sunt prescurtările logice ale răspunsurilor posibile, acestea fiind divizibile în două categorii sau orientări: a) **formale;** b) **de fond (conținut).**

3.1. DIMENSIUNEA FORMALĂ A CONCEPTULUI DE MORALĂ

Deși definițiile apar separat în dicționare, tratate sau alte lucrări teoretice, și acuzându-se reciproc de *înțelegerea unilaterală* a moralei, ele se completează reciproc pentru *înțelegerea integrală* a conceptului.

Prezentăm exemple de definiții formale. Mai înainte am prezentat o formulă kantiană. Dar, la Kant, răspunsul la întrebarea "Ce este morala?" poate fi înlocuit cu următorul răspuns: "[...] *legea morală* este un imperativ care

---

[1] Ibidem.
[2] O.G.Drobnițki, *"Noțiunea de morală"*, II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pag.5.
[3] Idem, pag. 6.

porunceşte categoric, pentru că legea este *necondiţionată*"[1]. Cum s-a specificat, la Kant, *morala* este reprezentată esenţial numai prin legea morală care este *legea datoriei*, semnificată formal şi de modalitatea de acţiune prin imperativul categoric. Făcând abstracţie de conţinutul acţiunii (şi al legii), imperativul moral este necondiţionat. Considerat în sine, el apare ca un element de structură formală a moralei; e drept, esenţial pentru mecanismul comportamental al moralei însă nu şi suficient. Căci morala presupune nu un determinant unic la acţiune, acela ce acţionează din transcendent şi care recurge la constrângerile obligaţiei şi acelea ale datorici, ci şi determinante ale *imanenţei sufleteşti* a omului, deja comportându-se ca fiinţă morală.

Un alt model explicativ formal – cel al lui Lalande: morala este "ansamblul de regului de conduită, de reguli admise într-o epocă sau admise de un grup de oameni"[2]. La fel, în dicţionarul său, P. Foulquié spune că *morala* este "ansamblul normelor de conduită cu valabilitate absolută şi universală"[3]. Putem adăuga, după acelaşi model, definiţia din "*Le Petit Larousse*", anume că *morala* este "ansamblul regulilor acţiunii şi al valorilor care funcţionează ca norme într-o societate"[4]. Ceea ce apare în plus în atare definiţii este că morala reprezintă un *ansamblu de norme* sau *reguli*, că acestea au *valabilitate absolută* sau *universală*, că *sunt admise într-o epocă* sau *de către un grup*.

Constituirea moralei din ansamblul normelor cu valabilitate absolută şi universală admise în societate, ne sugerează că ele sunt recunoscute şi respectate pe baza *conştiinţei oamenilor*. A.D. Sertillanges precizează că ele sunt vocea raţiunii: "morala nu este o ordine venită din afară, chiar din cer, ea este *vocea raţiunii*, recunoscută ca *voce divină*"[5] (s.ns.). Totuşi, în definiţiile menţionate lipsesc diferenţe specifice importante ale moralei. Este insuficient, deşi e valabil, să spunem că morala este ansamblul normelor cu valabilitate absolută şi universală admise de oameni. Căci, într-adevăr, normele morale se deosebesc de multe alte norme (de exemplu, religioase, juridice, administrative etc.) prin valabilitatea lor absolută, universală. Lipseşte, îndeosebi, determinarea *lor* specifică de *fond*, apoi factorul specific care le asigură *respectul*. Deşi tot formală, mai completă apare definiţia lui R. Le Senne: "Morala este ansamblul mai mult sau mai puţin sistematizat al determinaţiilor ideale, reguli sau scopuri pe care eul, considerat ca sursă absolută, dacă nu totală de viitor, trebuie prin acţiunea sa să le actualizeze în existenţa prin care ea obţine cea mai mare valoare"[6]. Definiţia merită evaluată, pentru că integrează în sistemul elementelor anterior prezentate, calitatea de

---

[1] Kant, op.cit. pag. 120.
[2] Lalande, op.cit.
[3] P.Foulquié et colab., op. cit.
[4] *"Le Petit Larousse"*, 1995
[5] A.D.Sertillanges, *"Philosophie morale de saint Thomas"*, 2ème ed., I, pag. 96.
[6] R. Le Senne , *"Traité de morale générale"*, pag. 22

determinații ideale ale moralei (ce se prezintă și sub formă de *scopuri*, nu numai de reguli pentru acțiuni), produse și promovate de *Eu*, în situația de *sursă absolută* a lor care, prin *acțiune*, *"le actualizează"* în *existența sa*, primind *"cea mai mare valoare"* (s.ns.). Subiectul moral este prins în definiție prin acțiunile sale specifice: de *cutor* multiplu ale determinațiilor moarale (care pot fi și de fond , de conținut), de faptul că eul este *sursă absolută* (adică omenește inepuizabilă) a acestora, de *personalitate care actualizează principiile și normele generale* (chiar universale) ale moralei, pentru a le face realizabile în condițiile *situațiilor morale problematice*[1]. Dar, și în cazul definiției lui Le Senne, se simte nevoia prezentării diferenței specifice *de fond a moralei*, termenul "determinații ideale" fiind prea generic pentru a se înțelege la obiect sensul moralei. Sunt definiții ale moralei care relevă *determinarea ei socială*, ceea ce ar trimite la sensul ei de *fond*, însă referirea generică la social nu pare să ajute mai mult înțelesurile de fond decât pe cele privind *forma* conceptului de morală. Dar, oricum, ele trebuie considerate, probabil, în primul rând, pe linia *conținutului*. Considerăm a fi la obiect, observând că preocupările, în special din filosofia morală modernă, pentru *forma morală* (a moralității), izvorăsc din preocuparea de *a depăși "eroarea naturalistă"* (G.E.Moore) care favoriza egoismul sau individualismul *imoral*, încercându-se orientări pentru promovarea dezinteresată a moralei, a valorilor ei. Însă, preocuparea pentru forma moralității, avea să degenereze și în formalism, în rigorism și în fanatism. De unde și revenirea la preocupările teoretice pentru un conținut specific al moralei care să însemne, odată cu depășirea "stării teoriei morale absorbite de *eroarea naturalistă*", o sinteză superioară a înțelegerii moralei prin punerea de acord a *formei* ei cu un *conținut propriu și specific*.

3.2. PROBLEMA CONȚINUTULUI SPECIFIC MORALEI

Mulți autori tind să acorde pondere specifică mai mare *conținutului* în înțelegerea *esenței morale*. Însușindu-și o concluzie a lui G.J.Warnock, Bernard Williams consideră că delimitarea *moralului* de *non-moral* "trebuie să implice o referire la conținutul judecăților, strategiilor, principiilor despre care se spune că sunt "morale"[2].

Conținutul pare a fi *prioritar* și în delimitarea sistemelor de morală, fiind mai dinamic în schimbările sau transformările moralei, în același timp, el fiind mai consistent și profund pentru perenitatea unor valori sau a unor principii ale moralei.

---

[1] Le Senne nu se referă, în definiția sa, la actualizarea morală în funcție de situațiile morale, lucru care se presupune.

[2] Bernard Williams, *"Introducere în etică"*, trad. Valentin Mureșan, Editura Alternative, 1993, pag. 80.

Conținutul este prioritar pentru delimitarea moralului de non-moral sub influența a două considerente actuale deoarece *morala*, ca orice fenomen, nu poate fi în afara dualității unitare *conținut-formă*:

a. Primul considerent rezidă în *formalismul etic* care a plasat explicarea moralei în *vitregirea ei de conținut*, relevându-i numai structura ei de elemente formale care înlesnesc subiectului moral să fie principiul activ al moralității sub raportul mecanismului acțiunii (spirituale și practice).

b. Celălalt ține de plasarea (doctrinară) a conținutului în cuprinsul non-moralului, fie sub denumirea de "materie a binelui", generatorare de egoism sau de statuare a acesteia ca aparținând domeniul legalității și nu al moralității (Kant), fie sub acela de "eroare naturalistă" (G.E.Moore). Ori, aceasta avea să conducă la ruptura teoretică dintre fapte și valoare prin îndepărtarea și înstrăinarea valorii morale de fapte cum observă Williams în lucrarea sa citată mai sus. El are în vedere concepțiile morale care referă conținutul la bunăstarea umană, precizând că bunăstarea prezintă ca însăși "un conținut și nu înseamnă doar "tot ceea ce *se consideră că trebuie să se întâmple ființelor umane*" [1](s.ns.). Pentru anumite concepții, bunăstarea ca *fapt* nu prezintă și *valoare morală*. În raport cu bunăstarea, valoarea apare numai ca o proiecție a ceea ce *trebuie să fie*. În condițiile democrațiilor moderne, ruptura dintre fapte și valoarea morală se manifestă conflictual ca un indiciu al crizei morale contemporane și tot mai multe luări de poziție în filosofie nu o tolerează.

Aurelian Crăiuțu desprindea "că cei care trăiesc sub zodia democrației moderne se află într-o permanentă agitație și mișcare mânați de nevoia de a descoperi mereu ceva nou care să le îmbunătățească viața. Inspirați de mitul progresului [...] sau de ideea perfectibilității infinite a naturii umane, ei dezvoltă [...] o înclinație particulară pentru lucrurile practice [...]"[2]. Valorile fundamentale ale societății la care ne referim sunt: concurența, piața, relațiile contractuale, inițiativa personală liberă, liberalitatea morală a personalității în spiritul legilor, al responsabilității normate legal, dar și pe baza principiilor morale, religioase, profesionale, culturale ale persoanei, respectul pentru datoriile corespunzătoare acestora etc. În sistemul valorilor definitorii pentru omul societății democratice, putem înscrie: creativitatea, pe planuri multiple (profesional, civic, moral, politic, social, cultural etc.); activismul participativ la rezolvarea problemelor vieții și activităților personale și colective; competența pentru angajarea în una sau în mai multe activități ori în relațiile contractuale; competența profesională; corectitudinea în respectul datoriilor, angajamentelor și al profesiunilor avansate; demnitatea; manifestările libere în gândire, conștiință, cuvânt, acțiune - cu condiția ca ele să nu

---

[1] Idem, pag. 81.

[2] A.Crăiuțu, Cuvânt înainte la "*Tratatul de morală*" al lui Alasdair MacIntyre, trad. Catrinel Pleșu, Humanitas, București, 1998, pag. 5

contrazică manifestările corespunzătoare ale celorlalți, interesele și legile comunității, ale societății: combaterea exceselor democrației: anarhismul, libertinajul, comportamentele violente, dictatoriale, absolutiste etc.

Conflicte între morală și efectele economiei de piață nu lipsesc. Afacerile pot antrena comportamente diferite ca valoare și nu rareori apar și orientări morale care le identifică cu manifestări de necinste, incorectitudine. Încât, conținuturile morale pot fi și ele contradictorii: unele, justificat, se profilează pe linia combaterii fenomenelor negative ale economiei de piață, în acord cu legile, cu exigențele promovării corecte a democrației, altele, dimpotrivă, cu amprente conservatoare contrazic nejustificat dezvoltarea lumii afacerilor. Nu lipsesc aici urmele mentalității vechi. Unii gânditori contemporani observă contraste și între liberalism și morală în sensul că virtutea morală deranjează omul practic, acesta tinzând spre o libertate de nimic îngrădită. A.Crăiuțu sesiza recent că aversiunea gânditorilor liberali față de "*Tratatul despre virtute*" al lui MacIntyre traduce caracterul problematic al compatibilității "dintre respectul absolut pentru libertatea individuală și impunerea unui set de virtuți (fie ele și civice) între un stil mai mult sau mai puțin paternalist"[1]. Pe de altă parte, în condițiile tranziției contemporane, conținutul moralei trebuie să finalizeze stimularea activismului profesional, civic, economic etc., eradicarea pasivismului, a atitudinilor de resemnare și de neutralitate față de mizerie, imoralitate etc. Conținutul moralei trebuie să se dezvolte cuprinzător și corespunzător progresului în dezvoltarea democratică a țării, în afirmarea ordinii juridice și moral-civice a societății de drept. Restructurările unor valori morale și reînnoirile de conținut ale moralei, nicidecum nu trebuie să însemne ciuntirea sistemului ei de valori, atingerea esenței moralei ca specific în sistemul fenomenelor sociale. Gânditorul contemporan Gilles Lipovetsky crede că "civilizația bunăstării bazate pe consum a fost marele grapar istoric al ideologiei glorioase a datoriei"[2]. S-a menționat, mai înainte, că datoria rămâne în morală nu numai pentru că morala este necesară pentru umanitate, și datoria susține tocmai necesitatea întregului moralei căreia îi aparține, ci și pentru că vor fi oricând situații morale care vor solicita, în chip esențial, legea datoriei și chiar a obligației. Generalizarea bunăstării în societățile de consum, nu numai că nu elimină total răul din societate, lupta împotriva lui antrenând și concursul datoriei, dar intervin și noi motivații care solicită datoria în funcțiuni morale pozitive.

Însă, găsim justificată poziția lui Lipovetsky împotriva moralismului: atunci când pentru o "societate postmoralistă" el înțelege respingerea "datoriei austere, integrale, manicheiste și, în paralel, legitimează dreptul individului la autonomie, la dorință, la fericire"[3]. Este vorba de o "societate ușurată în adâncul ei

---

[1] Cuvânt înainte, op.cit., pag. 5.
[2] Op.cit., pag.61.
[3] G.Lipovetsky, op. cit., pag. 21.

de predicile maximaliste şi care nu acordă credit decât normelor nedureroase ale vieţii etice"[1]. Nu e posibilă, după părerea noastră, o morală numai a sentimentelor, în general a afectivităţii pozitive, o morală şi fără interdicţii, sacrificii, renunţări sau numai amânări. Conţinutul moralei condiţionează, frecvent, recurgerea la norme şi datorii care modelează artele de împlinirea satisfacţiilor, a plăcerilor şi fericirii de acceptarea temporară a unor sacrificii, interdicţii etc. Şi nu este vorba de raportarea acestora numai la bunăstarea materială, ci şi la elementele complete ale civilizaţiei care cuprind şi satisfacţiile culturale, spirituale. Evident, includerea bunăstării în sistemul acceptelor de fond ale moralei nu trebuie făcută fără condiţionări căci: pe de o parte, bunăstare întruchipează, în sine, valorile meritului, ale efortului celuia care o dobândeşte, atrăgând, prin ele, şi drepturile la posesiune, la consum sau la transmiterea lor altor persoane iar, pe de altă parte, bunăstarea poate să se constituie în obsesie şi scop în sine, în factor de dominare care poate conduce la încălcarea drepturilor la fericire şi a "demnităţii de a fi fericit" (Kant). S-ar părea că bunăstarea să constituie, mai degrabă, suportul valorii morale decât valoare morală în sine.

Am insistat asupra acestor chestiuni tocmai pentru semnificaţia lor contemporană privind determinările noi de fond ale moralei.

Cum poate fi înţeleasă structura de *fond* a moralei? Problema aceasta conţine mai multe aspecte:

- Primul ar consta în *problematizarea sensului moral al existenţei şi vieţii omului.* Încă din timpurile antichităţii, filosofii arătau că, pentru un om, nu simpla trăire este un scop în sine. Morala s-a născut din necesitatea conştientizată de om că pentru el viaţa trebuie să dobândească o valoare superioară. Nevoia de schimbare în bine, apoi nevoia de îndreptare, de perfecţionare, de detaşare şi de depăşire, de trecere perpetuă de la rău la bine, de la bine la mai bine, reprezintă direcţii pentru problematizarea morală a conţinutului moralei. Conţinutul moralei este descoperit omului de *conştiinţă* – factorul creativ dinamic de care el dispune şi care îl determină să-şi problematizeze moraliceşte exigenţele devenirii, ale progresului şi perfecţiunii. De aceea, pe bună dreptate, morala este factorul progresului spiritual şi comportamental al omului. La nivelul moralei, problematizarea este în principiu şi apare definită în ceea ce unii numesc problema fundamentală a moralei. Socrate şi Platon incitau tinerii să-şi pună întrebări cum sunt "Cum trebuie să trăim?", "Cum se cuvine să trăim?", "Ce face dintr-o viaţă de om o viaţă care merită să fie trăită?"[2]. Aristotel atrăgea atenţia în *"Etica nicomahică"* asupra necesităţii de a distinge viaţa de tip uman de viaţa vegetativă şi viaţa animalică care pot cuceri şi marca nivelul de aspiraţii la om. Nu întâmplător el este preocupat foarte mult de categoriile de fond ale moralei: binele

[1] Ibidem
[2] Dialogurile *"Gorgias"*, *"Criton"*, *"Republica"*.

cu multiplele sale determinări, dreptatea, demnitatea ş.a. Sistemele de morală diferă între ele după idealul de viaţă pe care îl propun oamenilor.

- Al doilea aspect pe care ţinem să-l menţionăm pentru conţinutul moralei (şi care este strâns legat de primul) este că fondul moralei ţine de însuşi procesualitatea sau dinamismul care îl ajută pe om să se proiecteze şi împlinească creativ pe sine şi pe altul. Ajuns la nivelul conştiinţei morale, omul nu se mulţumeşte cu ceea ce este căci, de îndată ce el descoperă mai binele, tinde să se depăşească. Gustav Belot afirma că "nu există morală dacât acolo unde apare opoziţie între ordinea stabilită şi o ordine imaginată, considerată în acelaşi timp ca posibilă şi mai bună."[1]. Este, în fond, adevărul kantian despre morală care presupune perfecţionarea continuă prin trecerea de la Sein la Sollen. Susţinând că "morala nu este numai o stare , ci şi o mişcare, deci şi o tendinţă, o anticipare", Tr. Herseni estimează, totodată, "că orice morală practică este în acelaşi timp mai rea şi mai bună decât societatea. Mai rea deoarece conţine supravieţuiri sau rămăşiţe supărătoare, din situaţii depăşite. [...].Mai bună prin alte elemente, cele progresiste, pentru că, în loc să ne adapteze exclusiv la actualitate, ne adaptează la viitor şi tinde să facă din oameni şi din societate altceva decât sunt la un moment dat, realităţi superioare [...] proiectate de conştiinţă"[2]. Aşadar, parcă în acord cu teza utilizată de Socrate "Cunoaşte-te pe tine însuţi!", ajungem la concluzia că izvorul binelui, al conţinutului valorilor morale pe care şi le conturează în conştiinţă oamenii, se distinge în antinomia dintre *ceea ce este şi îl nemulţumeşte* pe fiecare şi *ceea ce este remarcat ca bine ori ca mai binele şi trebuie ori omul simte că e de dorit să fie.* În acest conflict, oamenii află noile modele cu care ei configurează în mod activ morala, tinzând să-şi orienteze schimbările, evoluţiile ascendente spre care aspiră.

- Un al treilea aspect al problematizării conţinutului moralei rezidă în *raporturile cu societatea, cu semenii, cu ceilalţi.* De altfel, faptul rezultat din cele spuse mai sus, că profilarea de fond a valorii morale pentru orientarea schimbării de sine a omului, este în condiţionare reciprocă cu cerinţele morale care ne vin din partea semenilor, a societăţii, a comunităţii sau a patriei. Umanitatea sau omenia, civismul sau patriotismul, altruismul jalonează prin valori principale conţinutul specific moralei şi ele solicită manifestări atitudinale corespunzătoare din partea omului ca subiect moral. Omul nu poate ori nu îi este permis să se izoleze de ceilalţi, de comunitate, sau să fie indiferent, preocupat ori obsedat de sine, de interesele sau nevoile sale. Viaţa lui primeşte mai mult când colaborează, când cooperează, când beneficiază de schimburile de valori, dar şi când omul trebuie să ajute, să asiste şi să susţină pe altul, să salveze, să încurajeze, să îndemne, pe căile salvării altuia, a grupului etc. Omul este deseori în situaţia de a fi

---

[1] G. Belot, *"Etudes de morale pozitive"*, II, ed 2ème, Paris, 1921, pag. 273

[2] Traian Herseni, *"Sociologie şi etică"*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, pp. 39-40

chemat să acționeze în ideea de altul, de a fi uman, uneori cu însemnate sacrificii, pentru semenii săi, pentru instituții, pentru patrie, și, dacă poate mai mult, chiar și pentru umanitatea în întregime. El simte ori devine chiar conștient că umanitatea din sine poate inspira și dezvolta umanitatea din ceilalți, din semenii săi. Apreciem că principiul kantian care cere: "acționează astfel ca să folosești *umanitatea* atât în *persoana ta*, cât și *în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop*, iar *niciodată numai ca mijloc*"[1] definește genial specificul conținutului moralei în atitudinile omului cu sine și cu ceilalți, cu întreaga comunitate umană.

Este, în fond și în esență, semnificat profund și cuprinzător conținutul specific moralei: este vorba de *umanitatea din om ca scop*, adică de specificul scopului (finalității) moral (morale) a conduitei morale, nu simplu de omul ca scop: *umanitatea* este valoarea morală a omului, valoare pe care el o probează ca ființă morală, pe când simplu, *omul* poate primi semnificații morale diferite, contradictorii etc. Prin o atare idee, printr-un atare principiu al *Filosofiei sale practice*, Kant nu este un gânditor formalist, un reprezentant al rigorismului, ci unul care a fixat în termeni cu *viitor clasic specificul de fond al fenomenului moral*. A trata *umanitatea din om ca scop* nu mai înseamnă "datoria ca scop în sine", ci "umanitatea" ca "scop al datoriei". Sintetizând sensul moralei, etica kantiană sugerează ideea datoriei de *a fi om uman, adică OM*.

• Concretizăm un alt aspect al conținutului moralei prin determinări valorice care sunt asigurate nu numai prin datorie sau obligație (dreptatea și drepturile, corectitudinea, adevărul și sinceritatea, disciplina, ordinea vieții și activității etc.), ci și prin sentimente ca dragostea, entuziasmul, eroismul, mila, compasiunea, demnitatea, solidaritatea, atașamentul, devotamentul etc. subordonate diferitelor valori ale vieții (prietenia, colegialitatea, frăția, tovărășia (morală) în muncă, apropierea, cooperarea și conlucrarea profesională, patria și patriotismul, instituțiile etc.). Aceleași valori însă sunt asigurate complex motivațional în funcție de specificul moral al subiectului, de situațiile morale, de antrenamentul comportamental în grupul sau colectivul uman. Conținutul moralei este receptat și metamorfozat subiectiv și restructurat comportamental în funcție de persoană, de grup, de comunitate, de națiune sau etnie, de popor etc.

Asemenea dimensiuni de fond ale moralei definesc caracteristici importante ale ei; ele marchează specific acțiunea reglatoare a idealului moral, a principiilor și normelor, atât în sens afirmativ cât și în sens negativ, interdictiv.

---

[1] Imm. Kant, op.cit., pag. 47.

BCU IAȘI

3.3. UNITATEA FORMEI ŞI A CONŢINUTULUI MORALEI

Morala trebuie concepută, primită şi respectată numai ca *unitate a structurii ei formale, normative şi a conţinutului ei valoric. Forma moralei* oferă omului *criterii şi repere* precise, îndeosebi normative şi imperative (porunci), după care el se ghidează singur în actele sale. Prin elementele structurii formale a moralei, omul primeşte un *sistem de referinţă ideal* pe care se sprijină în orientarea comportamentului său, în aprecierea actelor acestuia. El realizează ceea ce se poate numi *conformitatea cu normele ori cu legea morală*. Omul trebuie să ofere certitudinea că respectă morala ca *norme, legi de conduită*, că în raporturile cu morala, el nu are voie să fie abuziv şi la întâmplare, să considere că morala este ceea ce îşi imaginează numai el, sau că *norma supremă* în raporturile morale este, în chip absolut, *voinţa sa*. Elementele formale ale moralei reprezintă *delimitări relativ precise* pentru ceea ce omul are voie sau nu are voie să facă, se cuvine ori nu se cuvine să realizeze. Elementele moralei sunt expresii permisive ori interdictive ale delimitărilor respective. Ele însă sunt expresii ale valorilor moralei şi funcţiuni ale acestora.

Aceste valori reprezintă *raţiunea de a fi* a normelor, legilor şi a celorlalte elemente formale ale moralei. Ele definesc *conţinutul moralei* prin concepte specifice: *Binele, dreptatea, adevărul, omenia, onestitatea* etc. cu polarele lor – răul, nedreptatea, minciuna, ticăloşia, necinstea. În ele omul află temeiurile axiologice justificative ale *cugetului,* ale *aprecierii*, orientării şi reorientării comportamentului. Conţinutul completează esenţial structura ideatică a moralei, dar şi structurile psihologice participative la actele moralităţii, făcând ca această *conformitate* cu legea morală să fie susţinută de *adecvarea în cunoştinţă de cauză* (la sensurile şi semnificaţiile de fond ale normelor). Unitatea dintre forma şi fondul moralei defineşte omului *criteriul* de principiu în *aprecierea ori autoaprecierea morală*, ştiind că suntem în acord cu morala când conformitatea cu normele ori cu judecăţile ei *prescriptive* înseamnă, în fond, adecvarea noastră la sensurile şi semnificaţiile de fond ale acestora. *Unitatea* dintre formă şi conţinut se realizează prin *subiectul* ori *personalitatea morală*. Prin subiect, unitatea devine dinamică, convertindu-se în unitatea dintre forma şi conţinutul conştiinţei morale ori, cuprinzător, în unitatea fiinţării morale a omului.

Distingem între *unitatea morală a conţinutului şi formei*, pe de o parte, şi *unitatea aparentă*, coincidenţele întâmplătoare în corelările formei şi fondului, pe de altă parte. Există, totodată, şi posibilitatea inadecvării raporturilor formei şi conţinutului moralei sau al moralităţii. Forma, expresia, "faţa", mişcările exterioare ale comportamentului pot fi vehiculate nu numai pentru implinirea unui conţinut moral, ci şi pentru promovarea ascunsă a unuia *imoral*.

Duplicitatea (făţărnicia) traduce contradicţia dintre *forma "morală"* şi *conţinutul imoral* ascuns, mascat urmărit de subiect. Faţa, mişcările mimicii şi

pantominicii pot îmbrăca conținuturi contradictorii ca valoare. Omul are posibilitatea să-și ascundă scopurile, intențiile, planurile, fiind, posibil, politrop. Pentru el, *duplicitatea* poate fi și mijloc de *salvare*, mijloc de *încurajare* a celui în situație disperată, dar și mijloc de a face răul, sub forma loviturilor în ascuns, mijloc de înșelare, de atragere în cursă etc. Morala îndeamnă omul spre integritate, spre armonie cu sine însuși, însă el nu poate să nu fie și în situații antinormice.

De aceea, morala, cu sistemul ei complex de valori, diferențiate dar solidare, îl solicită pentru un progres în armonie cu ea.

3.4. MORALA - SUBDIVIZIUNI

Sistemul moralei cunoaște în filosofie și structuri subsistemice formate în istoria cunoașterii ei. Numim aceste subsisteme *diviziuni* ale ei.

I. O primă diviziune cuprinde:

1. **Morala fundamentală** sau **generală**, supranumită și **teoretică**. Ea se referă la principiile și normele esențiale, teoretic fundamentate, ale moralei și moralității, deci partea *teoretizată* (teoretică) a moralei care reprezintă opțiunea teoretică pentru sistemul moralei și al moralității.

2. **Morala aplicată** – cea care aplică principiile generale ale moralei fundamentale, ceea ce înseamnă și o integrare teoretică a *moralei practice*. Aplicarea are loc funcție de categorii cum sunt: situația morală, condiții, particularități, întrepătrundere "general – particular – individual" în sfera moralei și a moralității, concordanța "societate – colectiv – personalitate", concordanța dintre "absolut și relativ" și dintre "abstract și concret" în morală și moralitate.

Această subdiviziune a moralei este controversată: morala fundamentală, teoretică este apreciată de critica ei ca un non-sens, deoarece, *numai teoretică*, morala este de *neconceput*. La rândul ei, *morala practică* cuprinde un determinativ – *practică* – de prisos, întrucât *morala nu poate fi decât practică*: "morala teoretică este o contradicție în termeni; morala practică este un pleonasm"[1]. Referindu-se la această problemă, L. Levy-Bruhl aprecia că "spiritul uman [...], în lipsa unei practici raționale, a «raționalizat» practica. De aici, morala teoretică a filosofilor"[2]. În fond însă teoreticul poate fi pentru morală o deschidere de orizonturi și de profunzimi motivaționale, el generând din rolul reflexiei, al cugetului în constituirea deciziei morale și în motivarea axiologic – etică a acesteia, precum și a actului în sine.

---

[1] L. Brunschivieg, "*Le progrès de la conscience*", pag. 742

[2] "*La morale et la science des moeurs*", pag. 23

II. O altă subdiviziune include:

1. Morala socială – cuprinde ansamblul idealurilor, principiilor şi normelor morale cristalizate la nivelul conştiinţei sociale, promovate de opinia publică, de instituţiile educative, de factorii formativi morali, de generaţiile de adulţi.

2. Morala individuală – formată în atmosfera şi sub influenţa exigenţelor moralei sociale, prin *adaptarea creatoare* a principiilor şi a valorilor generale ale moralei sociale la cerinţele şi condiţiile situaţiei morale problemă, la cerinţele concrete ale activităţii şi convieţuirii omului. *Morala individuală* include şi rezultatele creaţiei morale a personalităţii, ceea ce poate însemna fie readaptarea valorilor şi principiilor morale la noile condiţii ale dezvoltării şi afirmării personalităţii, fie identificarea unor sensuri noi, ale valorilor şi ale unor performanţe noi ale moralităţii subiectului moral. Atât prin funcţiunile ei creatoare, de îmbogăţire şi readaptare a moralei şi moralităţii, cât şi pe acelea de adaptare a elementelor generale ale acestora la cerinţele practicii morale, *morala individuală* condiţionează dezvoltarea moralei sociale.

III. Urmează o altă subdiviziune care cuprinde:

1. **Morala general – umană** alcătuită din *valorile şi normele perene* ale moralei, *elementare şi necesare* pentru orice convieţuire umană (acelea, de exemplu, care interzic uciderea, violenţa, minciuna; care promovează respectul pentru viaţă, pentru persoană, sinceritatea, ajutorul pentru bătrâni, bolnavi etc.). Deşi perene, valorile şi normele general - umane sunt supuse dezvoltării şi îmbogăţirii cu noi sensuri şi semnificaţii, în acord cu datele progresului moral. Perenitatea şi generalitatea conţinutului lor nu le fereşte de străduinţa categoriilor sociale, a claselor şi grupurilor, a epocilor şi ramurilor de activitate de a le adapta la interesele lor, la cerinţele determinate. Ceea ce nu le scuteşte de alienări şi deformări de fond. Abia în procesul dezvoltării democratice a societăţii se deschide posibilitatea ca adaptarea lor la cerinţele dezvoltării concrete să nu marcheze distorsionarea sensurilor lor perene şi general – umane ci, dimpotrivă, să îmbogăţească şi să dezvolte atare sensuri.

2. **Morala specifică** se referă la valori şi principii, norme şi reguli de conduită determinate de cerinţele activităţii şi ale vieţii grupurilor, ramurilor de activitate, comunităţilor etc. Nu rareori sunt în contradicţie cu valorile şi normele perene ale moralei, cu semnificaţia general – umană a acestora. Deşi specifică în istorie, *morala specifică* tinde consistent, în devenirea ei, să se integreze cu valorile şi normele perene ale moralei. *Morala specifică* include şi deontologiile (moralele) profesionale, principial şi ele integrabile cu morala general – umană.

IV. Se disting apoi:

1. **Morala religioasă** care conţine valori şi norme integrate cu principiile şi valorile sacrului, axate pe fundamentele teologiei. *Morala religioasă* reprezintă un sistem de valori structurate pe un nucleu de valori şi legi esenţiale şi specifice

unei anumite religii. *Morala religioasă* include atât valori şi norme din multiple sisteme de *morală*, cât şi valori morale *strict religioase*, generate din nevoia de a susţine raporturile dintre credincioşi şi forţele supranaturale, dintre enoriaşi şi instituţia bisericii. Teologia prezintă morala religioasă ca o creaţie divină şi ca o operă divină în viaţa oamenilor. Există teologi care susţin că nu există şi nu poate exista morală independent de religie. Faptul că morala religioasă include în sine valorile perene ale moralei explică rolul acesteia în anumite epoci precum şi în anumite condiţii de promovare a acestor valori. Însă, chiar personalităţi de seamă ale bisericii recunosc şi existenţa moralei ori a moralităţii *laice*. Ridicându-se împotriva formalismului moral iudaic în *respectul legii morale*, Sf. Ap. Pavel spunea: "Căci tăierea împrejur foloseşte, dacă păzeşti legea; dacă însă eşti călcător de lege, tăierea ta împrejur s-a făcut netăiere împrejur"[1]. "Deci, dacă cel netăiat împrejur păzeşte hotărârile legii, netăierea lui împrejur nu va fi, oare, socotită ca tăiere împrejur?"[2]. "Iar el – *din fire netăiat împrejur, dar împlinitor al legii* – nu te va judeca, oare, pe tine care, prin litera legii şi prin tăierea împrejur, eşti călcător de lege?"[3] (s. ns.). *Există* deci şi *moralitate din fire, oameni buni din fire*, după cum *există şi alţii răi din fire*. Lucru pe care îl relevă şi Sf. Clement Alexandrinul când recunoaşte că aceeaşi fire produce aceeaşi virtute (aceleaşi virtuţi): " [...] *cei care au aceeaşi fire au puterea să săvârşească şi aceeaşi virtute*"[4](s. ns.). Reprezentând aceeaşi cauză, firea poate produce moralitatea în structuri diferite dar la acelaşi nivel.

2. **Morala laică** (moralele laice) este (sunt) distinctă(e) de morala religioasă, dovadă incontestabilă că morala poate exista şi independent de religie, chiar şi în opoziţie cu aceasta. *Morala laică* reflectă ori exprimă direct exigenţele convieţuirii şi activităţii umane, evitând mijlocirea înstrăinării religioase, nu neapărat şi mijlocirea oricărei înstrăinări ideologice. *Morala laică* evoluează autentic în mediul muncii, al vieţii poporului, al mişcărilor progresiste şi revoluţionare, al afirmării culturii şi ştiinţei etc. Şi aceasta, pentru că *cerinţele* moralei coincid cu *necesităţile* reale ale convieţuirii şi activităţii în muncă, ale civismului şi luptei pentru progres social. *Morala laică* comportă confruntarea nu numai cu anumite *concepţii religioase* despre morală sau numai cu *morala religioasă*, ci şi cu diferitele orientări ideologice care îi recunosc sau, dimpotrivă, o determinaţie şi un sens social-istoric adecvat. Confruntările *moralei laice* au loc şi în planul de evoluţie al diferitelor morale specifice. Progresul moral se datorează nu numai determinaţiilor de ansamblu ale progresului social, ci şi antinomiilor dintre diferitele morale şi ideologii morale. Acest progres moral se confirmă şi prin

---

[1] Sf. Ap. Pavel, *Rom.*, 2, 24.
[2] Idem, 2, 26.
[3] Idem, 2,27.
[4] Cl. Alexandrinul, "*Scrieri*", II, Editura I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1982, pag. 262

accentuarea *caracterului laic al moralei*, un indiciu al umanizării progresive a omului însuşi. O evoluţie care ajunge până la situaţia istorică atunci când *morala laică* nu mai acceptă ori nu mai are nevoie de convieţuire (de completare) cu alte morale. În orice caz, trecerea de la o poziţie morală la alta în planul devenirii nu înseamnă automat şi absolut dispariţia condiţiilor care generează fenomenul înstrăinării morale a omului. Individualismul şi egoismul află condiţionări ideologice, motivaţii de ordin filosofic sau etic. Realizarea compatibilităţii dintre orientarea etică umanistă şi autenticitatea cerinţei morale este o chestiune nu numai de progres al ideologiei morale, ci mai ales una a evoluţiei vieţii umane reale. Caracterul moral al omului poate fi religios ori laic în dependenţă şi de situaţiile omului în societate. În condiţiile democraţiei istorice sunt posibile coexistenţa şi toleranţa reciprocă a diferitelor sisteme ori subsisteme de morală.

Două morale. În această formă, expresia apare în literatura etică românească (Eminescu, C. C. Dimitrescu – Iaşi, C. Leonardescu) dar, ca idee, o întâlnim la gânditori ca H. Bergson ş.a. M. Eminescu o identifică şi cu sensul duplicităţii când spune: "Duplicitatea. Om cu două feţe. Dublă morală. Dublă cumpănă. Dublă dreptate", arătând că "dascălul acestei şcoli este Machiavelli, emblema vulturului cu două capete şi omul cu două feţe"[2]. Această identificare ar traduce un caz al duplicităţii, în care urmarea afişată a unei morale ascunde în intimitate o altă morală – cea autentică pentru subiect. Nu credem că noţiunile "*două morale*" şi "*duplicitate morală*" se confundă între ele. Uneori, duplicitatea are şi înţelesul când, solicitat de două morale, subiectul moral este determinat social să se conformeze unei *morale oficiale, publice*, în intimitatea lui creându-şi convingeri morale proprii, altele decât semnificaţiile poruncite şi cerute de ordinea publică. Deci, o duplicitate în care forma exterioară morală nu ascunde, neapărat, intenţia răului. C. C. Dimitrescu are în vedere un sens aproximativ la fel când tratează despre *două morale: o morală oficială*, eteronomă, predicată în numele puterii divine şi pusă sub garanţia puterii publice şi "*morala reală*, după care de fapt se conduce activitatea omenească [...], constând în formele scoase din nevoile imediate ale vieţii [...]" care "se transformă continuu în raport strâns cu evoluţia acestor nevoi şi cu dezvoltarea mentalităţii"[1].

Spre deosebire de o atare accepţiune, H. Bergson are un alt înţeles pentru *două morale: o morală statică* (morala închisă ori a societăţii închise) şi o *morală dinamică* (morala deschisă ori a societăţii deschise). Prima este morala societăţii *conservatoare*, a doua a societăţii *democratice*. "Există o morală *statică* care se află într-adevăr într-un moment dat, ca se fixează în moravuri, idei, instituţii; caracterul ei obligatoriu se reduce, în ultima analiză, la exigenţa, prin natură, a vieţii în comun. Există, pe de altă parte, o morală dinamică – elanul – care se leagă cu viaţa,

---

[2] M. Eminescu, "*Fragmentarium*", pag. 102.

[1] C. Dimitrescu – Iaşi, "*Omul şi opera*"; volum omagial, pag. 59.

în general, creatoare din natura care a produs exigența socială"[2]. În viziunea dialecticii materialiste, o atare subdiviziune se subsumează, în progresul moral, luptei dintre vechi și nou, dinamicii istorice a transformării răului în bine și invers[3].

II.4. MORALA ȘI MORALITATEA

Înțelegerea moralei presupune și cunoașterea ei prin moralitate. Pentru realizarea ei ca moralitate, morala presupune și anumite caracteristici ale subiectului moral. S-a arătat în primul capitol că, în timp ce morala este un fenomen de conștiință care indică idealul devenirii și perfecțiunii, direcția de viață și de acțiune - conform unor valori spirituale - principiile și normele care traduc valorile comportării în fapte sau acte practice, moralitatea coincide cu viața morală a oamenilor, cu profilul lor spiritual și comportamental, cu moravurile, convingerile, sentimentele care semnifică atitudinile lor morale, cu caracterul moral etc. Dar, pentru ca morala să fie *realizabilă* omul însuși trebuie să dispună de o *structură spirituală și acțională*, de o structură interioară dinamică în măsură să-l evidențieze ca subiect moral, mai precis ca *subiect al moralității*.

4.1. PERSONALITATEA – CONDIȚIE MORALĂ A MORALITĂȚII

Pentru ca omul să ajungă la calitatea unei *ființe morale*, el trebuie să *poată* să se detașeze și să se înalțe mai presus de sine sau, cum spune Kant, *să se înalțe "deasupra lui însuși"*, în așa fel încât intelectul său să-l conducă spre "o ordine a lucrurilor" în care el "guvernează întreaga lume sensibilă", afimând "imperiul scopurilor" superioare ale vieții. Este vorba de *înălțarea omului la condiția personalității morale*. La acest nivel de existență, omul poate duce o viață superioară, creativ – morală, "astfel încât, persoana care aparține lumii sensibile este supusă propriei personalități, în măsura în care ea aparține totodată lumii inteligibile [...]"[1]. La acest nivel, legea morală devine ceva *sfânt* pentru om, la fel umanitatea din propria lui persoană.

Respectul moralei presupune calitatea omului de *subiect, de personalitate*. P. Andrei apreciază că etica lui Kant "este o etică a personalității" și că respectivul filosof german "a văzut că nu se poate vorbi de valori morale fără a vorbi de

---

[2] H. Bergson, *"Les deux sources de la morale et de la religion"*, pag. 286.
[3] Vezi F. Engels, Anti-Dühring, *"Morală și drept"*.
[1] Kant, *"Critica rațiunii practice"*, Editura Științifică, București, 1972, pag. 176.

personalitate", pentru că "cel care își impune sieși o lege, este o personalitate"[1]. În teza sa de doctorat, Paul Balahur relevă că "ideea creativității morale – implicată în modul în care a conceput «autodepășirea» omului prin moralitate, înțelegerea subiectului moral ca «un creator al legii morale » și, mai ales, realizarea personalității ca o formă de (auto) creație morală – a fost «trecută cu vederea» nu numai de filosofii care s-au raportat critic la interpretarea kantiană, ci și de cei care s-au declarat drept continuatori ai lui Kant" .[2] Ideea de personalitate atrage atenția că morala nu poate fi decât expresia autodeterminării omului ca subiect. René Le Senne scria că "morala nu este produsul necesar al condițiilor biologice și sociale ale vieții umane; aceasta este ansamblul regulilor și scopurilor ce dirijează reacția spiritului nostru asupra acestor condiții pentru ca ele să acționeze pentru mai binele "[3]. "Mai binele este proiecția personalității, deși nu pot fi ignorate determinările prin cunoaștere și prin influențele exteriorului. *Morala nu e decât ca stare, manifestare de conștiință; funcțiunile ei sunt funcțiuni de conștiință* și încep prin a fi astfel.". Morala se prezintă și se va prezenta totdeauna în noi ca expresia gândirii, ca fenomen intelectual, ca manifestare în conștiința analitică a unei operațiuni care se reînnoiește fără încetare în secretul conștiinței nucleare, focale, intime"[4]. Ori *conștiința (morală) înalță* (Kant) omul la nivel de personalitate morală. Operând detașarea de sine și dominarea de sine, conștiința morală face posibilă și realizează importante atribuțiuni ale autodeterminării morale a personalității: convertirea constrângerii exterioare în constrângerea de sine, motivabilă moral, rezolvarea pe plan interior a conflictului motivelor, în favoarea acelora cu valoare morală. Morala finalizează, în acest sens, nu simple îndreptări ori finisări conjuncturale ale ființei omului, ci pur și simplu strategia formării omului ca *personalitate morală*, a omului de *caracter (moral)*.

Ținând seama de cele relevate, dinamica conținutului moralității completează înțelegerea specificului moralei cu însușirea adecvată a *structurii dinamice a moralității*. Credem că Mihai Ralea o exprimă corespunzător când spune: "Acțiunea etică izvorăște dintr-un *principiu*, dintr-un *conflict intern*, dintr-o *luptă care presupune sforțare, dominare de sine*, deci *inhibiție a pornirilor naturale, o soluție de reechilibrare* care *depășește și simplul conformism și aspirația către plăcere*, către *slăbiciunile simpatiei* sau către *plenitudinea vieții. Constrângerea de sine nu poate lipsi* în nici un caz. Cursul neglijat, lăsat la *întâmplare*, al *vieții sufletești* nu e întru *nimic de domeniul moralei*." [5](s.ns.). Conținutul specific moralei dar și cerințele normative specifice acesteia solicită o

---

[1] P. Andrei, *"Etica generală"*, în *"Opere sociologice"*, IV, Editura Academiei, București, 1983, pag. 206.
[2] Paul Balahur Dobrescu, *"Personalitatea ca subiect al creativității"*, Iași, 1998, pag. 102.
[3] R. Le Senne, *"Traité de morale générale"*, 5ème ed, PUF, Paris, 1967, 1".
[4] Idem, pag. 3.
[5] Mihai Ralea, *"Scrieri. Explicarea omului"*, I, Editura Minerva, București, 1972, pag. 124

structură adecvată pentru actele moralității: *conducerea după principii*, rezolvarea *conflictului intern* care să aducă *dominarea de sine, constrângere de sine*, evitarea sau depășirea actelor întâmplătoare, efemere ale conduitei. Însă, important este să relevăm *tensiunea interioară* a subiectului moral. Constrângerea (stăpânirea) de sine, îndurarea care apar drept *condiții* ale moralității marchează nu numai limitele valorilor pe care autorul le susține, ci îndeosebi criteriile meritului moral, *criteriile aprecierii* și ale *responsabilității morale* ale subiectului.

4.2. LIBERTATEA (AUTONOMIA) MORALĂ A PERSONALITĂȚII

Opusă constrângerii exterioare, constrângerea de sine este condiția *libertății morale a personalității*. Constrângerea exterioară este un obstacol pentru ca omul să se poată împlini și manifesta ca personalitate și ca demnitate. Aristotel arăta că ea își află principiul ei în afara omului. Ei îi opunea libertatea de voință care își află principiul în interiorul omului însuși. Aristotel spunea că "actul comis prin constrângere este cel al cărui principiu se află în exterior, fiind de așa natură încât cel ce execută sau cel ce suportă acțiunea nu contribuie cu nimic la aceasta [...]"[1]. Marele gânditor grec sublinia că virtutea morală este condiționată de libertate și că numai ceea ce este "voluntar are parte de laudă sau blam, pe când ceea ce este involuntar are parte de iertare și uneori chiar de compasiune [...]"[2]. Ori, ca virtutea să se împlinească prin acțiunea liberă, se cere condiția *omului de conștiință, de cuget, de personalitate*. Aristotel nu a folosit acest concept (el lipsea), dar ipostaza omului de subiect moral o avea în gândirea sa filosofică. El înțelegea că actele moralității solicită deliberarea diverselor valori posibile ale conduitei, decizia morală fiind supraveghiată de principiul "celui mai mare bine" sau de acela al "binelui suprem" (summum bonum). Ori, acest act îi limpezea ideea calității deosebite a omului în actele moralității. Cu atât mai mult cu cât el a fost unul dintre primii mari gânditori care a înțeles că *alegerea și decizerea liberă a actelor* sau a *orientărilor morale* atrage după sine și *responsabilitatea omului, meritul* sau vina, lauda ori sancțiunea morală sau, posibil să fie și juridică, politică etc. Numai constrângerea exterioară și ignoranța, ținând seama de anumite excepții, ne pot absolvi de răspundere. Mult mai târziu, când a apărut conceptul *personalității*, dar și *teoria* care îl explică, au fost posibile datorită și ideilor aristotelice.

Însă, Kant va fi gânditorul care, reluând ideea corelării libertății și moralității, inițiază, totodată, și legătura condiționată dintre libertate și

---

[1] Aristotel, *"Etica nicomahică"*, trad. Stella Petecel, Editura IRI, București, 1998, III, I, 10a.
[2] Ibidem.

personalitate. Astfel, în cazul primei corelări, el spune că "libertatea este fără îndoială ratio essendi (raţiunea de a fi) a legii morale, dar că legea morală este ratio cognoscendi (raţiunea cunoaşterii) a libertăţii."[1]. Mai bine decât alţi filosofi din epoca modernă, Kant relevă semnificaţia constrângerii de sine pe care o operează voinţa, prin aceasta ea dobândindu-şi autonomia necesară a actelor moralităţii - *"autonomia voinţei este proprietatea prin care ea îşi este ei însăşi lege (independent de orice natură a obiectelor voluţiei)"*[2]. Este una din afirmaţiile lui Kant care indică faptul că în moralitate este necesar să ţinem seama că actul porneşte de la subiect, el îl concepe, decide deliberat şi îl relizează intenţionat. De unde şi motivarea aprecierii morale a actelor omului, ca personalitate morală (ca personalitate nu în sensul de mare personalitate, ci pur şi simplu de personalitate confirmată prin actul cugetării, prin motivaţiile de conştiinţă morală, prin actele voinţei capabilă să instituie dominarea de sine, prin funcţiunile conştiinţei de sine dar şi ale conştiinţei de altul, prin dinamica interioară a sentimentelor superioare, prin trăsăturile caracterului moral etc.). Kant afirmă categoric că "fără această libertate - pe care o înţelege ca libertate transcendentală, ca "independenţă de orice este empiric şi deci de natură în genere"[3], care este singura practică apriori - nu este posibilă nici o lege morală, nici o imputaţie conformă legii morale"[4]. Ori, libertatea despre care este vorba nu poate fi, în cazul eticii kantiene, decât *libertatea morală a personalităţii.*

După ce, în partea consacrată moralităţii din lucrarea sa *"Principiile filosofiei dreptului"*, Hegel scrie că "punctul de vedere moral este punctul de vedere al *voinţei*, întrucât ea nu este numai în sine, ci este pentru sine infinită"[5], în finalul capitolului, marele gânditor observă că, la acest nivel, *libertatea este subiectivă, abstractă.* Numai la nivelul eticului, unde se împlineşte "unitatea binelui subiectiv şi a celui obiectiv"[6] ideea libertăţii se împlineşte "ca fiind *binele viu* care *îşi are în conştiinţa-de-sine ştiinţa, voinţa* şi, prin *acţiunea acesteia, realitatea sa* [...]"[7] (s.ns.). Conform triadei hegeliene, dacă în condiţiile dreptului abstract omul este tratat ca *persoană* aflată în relaţii de drepturi şi obligaţii cu celelalte persoane, libertatea persoanei fiind condiţionată din exterior, în condiţiile moralităţii, libertatea este subiectivă (manifestarea subiectivităţii), iar omul se distinge ca *subiect*, pentru ca, în condiţiile eticului, în care libertatea întruneşte condiţionările subiectivităţii şi ale obiectivităţii, realizarea omului să dobândească *ipostaza personalităţii.* Reţinem că Hegel admite, pentru sfera dreptului, *libertatea*

---

[1] Imm. Kant, *"Critica raţiunii practice"*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, pag. 90.
[2] Kant, *"Întemeierea metafizicii moravurilor"*, în op. cit., pag. 59.
[3] Op.cit., pag. 186.
[4] Ibidem.
[5] "Hegel, *"Principiile filosofiei dreptului"*, Editura Academiei, Bucureşti, 1969, pag. 131.
[6] Idem, pag. 182.
[7] Idem, pag. 183.

exterioară, în timp ce libertatea morală este *interioară*; sferei dreptului îi este specifică acțiunea *obligativității*, pe când acțiunii morale îi este propriu exercițiul *datoriei*.

Fără libertate nu există moralitate. Libertatea omului ca subiect moral este una din condițiile esențiale ale moralei și moralității. Deși morala are condiționări sau determinări sociale, deși ea este expresia de conștiință nu numai a individului uman, ci și a voinței comune a oamenilor, a societății, ea își împlinește finalitățile prin conștiința și voința oamenilor, prin conduitele lor care indică autodeterminarea liberă a subiectului. Constrângerea exterioară, de regulă incompatibilă cu morala și moralitatea, poate avea justificare în moralitate și în educația morală numai dacă este instituționalizată ca obligație morală, ca un mijloc provizoriu folosit de autoritatea comunitară sau de către cea pedagogică în vederea îndreptării comportamentului său. În afară de rosturile ei firești pentru existența și dezvoltarea omului, ideea necesității nu este compatibilă cu morala și moralitatea pentru că, în cazul ei natural, necesitatea se poate manifesta prin instincte, înclinații, dorințe, râvniri pasibile de a veni în conflict cu motivele morale, cu semnificațiile legii sau ale principiilor morale. De aceea, axarea ideii de libertate morală pe teza "înțelegerii necesității"este pasibilă de contraargumente pe care i le opune teza kantiană a denaturării moralei prin "materia binelui", prin confundarea binelui moral cu ipostaze ale binelui material, (ceea ce în raporturile morale înseamnă a face bine semenului în mod interesat) sau cu ceea ce G. E. Moore numea *eroarea naturalistă* (în înțelegerea moralei). Fiind o libertate cu delimitări pentru manifestările de voință și ale comportamentului, *libertatea morală* presupune, în același timp, *respectarea specificului filosofic al libertății* juridice, politice, parțial implicate și în raporturile morale ale libertății. Gânditori ca Paolo Dezza S.J. socot "libertatea morală – scutirea de necesitatea de a fi supus legii sau poruncii unui superior"[1]. Același autor continuă, afirmând că "omul tinde spre scopul său, nu din pură necesitate intrinsecă, precum mineralele, nici dintr-un instinct orb ca animalele, ci în mod conștient și liber; în *această conștiință și libertate consistă moralitatea actelor umane.*"[2].

Teza "libertății ca necesitate înțeleasă" servește în regimurile totalitare și ca instrument de disciplinare politică, "morală", de supunere a oamenilor față de cuvântul de ordine al autorității politice în numele unui regim prezentat ca expresie a "necesității dezvoltării sociale". În felul acesta, vechicularea largă, naturală ori socială, a ideii de necesitate este improprie, nespecificată și deci cu semnificații abuzive în viața morală a societății, în teoria și practica libertății morale. Ori, libertatea morală nu acceptă pervertiri și nici substituiri deformate. Nu înseamnă însă că viața morală se poate împăca cu o libertate absolută a insului, cu arbitrariul

---

[1] Paolo Dezza S.J., *"Filosofia"*, Ars Longa, Iași, 1996, pag. 173

[2] Idem, pp. 244-245

sau cu ideea că fiecare poate face ceea ce vrea, indiferent şi independent de cerinţele morale ale societăţii.

"Concepută ca *pură* putere de autodeterminare, ca liber arbitru, eventual arbitrar şi inconsecvent, libertatea ar fi incompatibilă cu existenţa societăţii pentru că, atunci când fiecare face ceea ce îi place, scrie Rousseau, «se face adesea ceea ce displace altora, iar statul în care se întâmplă acest lucru nu poate fi numit un stat liber»"[1]. Libertatea morală nu poate fi în nici un caz libertatea cuiva care să încalce libertatea altora. Dimpotrivă, libertatea morală este ghidată şi reglementată de valori, principii şi norme morale care apropie între ei oamenii, îi uneşte ori solidarizează în condiţii în care fiecare poate realiza neîngrădit binele, dreptatea, omenia. Libertatea morală este libertatea nelimitată pentru realizarea binelui şi, în acelaşi timp, ea este non-libertate, interdicţie pentru săvârşirea răului. Ea este, aşadar, delimitată de cerinţele moralei. Ea este, totodată *puterea* sau *capacitatea omului* de a se *supune legii morale* (Kant). Ea este şi expresia tăriei de voinţă a omului, dovada faptului că stă în puterea lui de a face binele şi de a evita răul, de a se conduce pe bază de reglementări morale din convingere, după ceea ce-i spune cugetul. Moralitatea este deci în puterea omului. Iar libertatea îşi confirmă semnificaţia ei nu numai pentru a asigura moralei specificul respectului din partea subiectului uman, din partea personalităţii, dar şi participarea subiectului la creativitatea morală, fapt care poate însemna:

a. *adaptarea* principiilor morale, a elementelor generale ale sistemului de morală la condiţiile şi cerinţele concrete ale *situaţiilor morale problemă*;

b. proces care înseamnă *nu numai o trecere de la general la particular şi individual* sau de la *abstract la concret* şi *"viu"*, ci şi *îmbogăţirea sistemului de valori ale moralei cu noi sensuri şi elaborări formale.*

Sunt laturi ale *creativităţii individuale*, uneori încadrată într-un proces mai general (de grup, comunitate) care aparţin procesului de interiorizare a moralei dar şi de obiectivare a ei "în calităţile morale ale personalităţii"[2]. Condiţie primară a interiorizării morale în subiectivitatea persoanei, cunoaşterea moralei şi instrucţia etică nu sunt, evident, suficiente. Ca formare a conştiinţei morale, *educaţia moral-etică* presupune lucrări şi angajări care să pună în mişcare morală sufletul, să ridice raţiunea cunoscătoare la nivelul cugetului moral sau şi etic, să înalţe trăirile afective la nivelul formalităţilor superioare ale afectivităţii morale, să ridice voinţa de la actele voluntare la nivelul superior al calităţilor consistente ale omului de caracter. Sunt idei privind interiorizarea care ne sugerează , ba chiar ne şi incită la *cercetarea nivelurilor interiorizării morale.* Ele pot fi *configurate şi ca niveluri ale devenirii omului în libertatea morală, trepte care urcă subiectul spre maturizarea*

---

[1] Filosofia de la A – Z, *"Dicţionar enciclopedic de filosofie"*, ALL, 1999, pag. 297.
[2] Ioan Grigoraş, *"Personalitatea morală"*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, pag. 209.

morală a autoguvernării sale. Probabil, de unde şi necesitatea de a trata diferenţiat problema *libertăţii morale*, în funcţie de specificul maturizării insului uman în devenire ca nivel al libertăţii sau în funcţie şi de criteriile dezvoltării în grup a formaţiunilor umane.

Contribuţii, atât în etică cât şi în pedagogie, sunt[1]. Rezultă, din cele spuse, că libertatea morală este o libertate orânduită pe bază de valori şi norme, drepturi dar şi datorii la care se adaugă răspunderile. Ea este o libertate afirmativă a personalităţii, care poate fi şi permisivă dar caracteristic ea este autopermisivă, negatoare şi interdictivă. Ea presupune şi constrângere de sine, o coercitare a mobilurilor care pot împinge omul la exagerări şi abuzuri, nu numai în raporturi cu alţii, ci şi în atitudinile cu sine însuşi. Raţiunea practică (cugetul moral), imaginaţia, caracterul, afectivitatea superioară, voinţa, în general conştiinţa fac să fie *în puterea omului* şi *creativitatea morală, iniţiativa binelui, intuirea morală a căilor şi a mijloacelor* de a fi *folositor semenilor, comunităţii, societăţii.*

În literatura etică (şi nu numai în aceasta) se disting două sensuri principale ale libertăţii: sensul *negativ*; sensul *pozitiv*. Primul poate fi ilustrat de teza autonomiei[2] voinţei, la Kant, atunci când libertatea de voinţă se manifestă în coercitarea mobilurilor sensibile tocmai pentru ca voinţa să fie liberă (independentă de mobilul sensibil) pentru a putea să urmeze legea datorici. Libertatea negativă, în moralitate, se manifestă prin *condiţionarea stăpânirii de sine cu înfăptuirea voită* a binelui sau a respingerii răului. Libertatea pozitivă în moralitate o înţelegem ca în manifestare, spontană sau conştientă, de a face binele, fără a fi nevoit să înfrunţi obstacole interioare sau exterioare. Cele două concepte ale libertăţii au aplicaţii analoage şi în alte sfere ale vieţii (civice, politice, sociale etc.)[3].

Un sens important al libertăţii morale coincide cu *independenţa interioară*, ceea ce, după stoici, înseamnă independenţa faţă de bunurile exterioare (materiale), dar şi faţă de onorurile, rangurile sociale, puterea etc. Iar la Kant înseamnă independenţa raţiunii practice, a voinţei faţă de mobilurile sensibile. O dimensiune importantă a independenţei interioare este aceea a cugetului. Această independenţă este condiţia esenţială a demnităţii, inclusiv a demnităţii de a fi fericit. Asemenea sensuri ale necesităţii, proprie şi specifică moralei, o necesitate spirituală, morală

---

[1] Vezi J. Piaget, *"Judecata morală la copil"*; L. Köhlberg, *"The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice"*, Harper and Raw, New York, 1984, la noi Paul Balahur Dobrescu, *"Personalitatea ca subiect al creativităţii"*, teză de doctorat ş.a.

[2] Kant opune *autonomia* voinţei, *eteronomiei* prin care înţelege: " Când voinţa îşi caută legea care trebuie să o determine în altceva decât în aptitudinea maximelor ei care o fac pe ea însăşi legislatoric universală [...] când [...] caută această lege în natura vreunuia din obiectele ei, se produce totdeauna *eteronomie*." (*"Întemeierea metafizicii moravurilor"*, Ed. Şt., Bucureşti, 1972, pag. 60).

[3] Vezi concepţia americanului Isaiah Berlin, concepţia lui Raymond Aron ş.a.

care coincide cu *nevoia de valori morale* şi cu *necesitatea respectării acestora*. Este ceea ce la Kant se exprimă prin imperativul Sollen şi care se traduce în forma *datoriei*. Uneori şi conceptul liberului arbitru apare ca expresie a necesităţii binelui moral. Sf. Damaschin, de exemplu, spune că *necesitatea aparţine schimbării* (ele se explică prin necesitatea lor) însă, în timp ce lucrurile "neînsufleţite şi iraţionale se schimbă prin *modificările corporale*", *"cele raţionale se modifică prin alegere"*, solicitând *deliberările raţiunii practice*. Iar "cel care deliberează, deliberează pentru că are în stăpânirea sa alegerea celor care *trebuie făcute* [...]" [1](s.ns.). Important este că *deliberarea la nivelul raţiunii practice produce lucruri care trebuie făcute*, adică lucruri *necesare* pentru că sunt cerute de practică. De aceea, "liberul arbitru subzistă cu necesitate raţiunii"[2]. Înzestrat cu liber arbitru, omul "va fi stăpânul faptelor sale"[3]. Subiectul, personalitatea reprezintă creatorul moral. Morala şi moralitatea presupun personalitatea în chip necesar, ca producător de valori morale, necesare. Consider că atunci când în literatura etică se spune că liberul arbitru se opune doctrinelor deterministe, acestea nu trebuie confundate cu etica necesităţii morale sau cu etica kantiană a "cauzalităţii prin libertate".

În legătură cu liberul arbitru, se discută şi cazul acestuia de *libertate de indiferenţă* şi care se explică prin puterea pe care ar avea-o omul de a alege şi de a decide, indiferent de motive sau de raţiuni justificative. Descartes atribuia două înţelesuri libertăţii de indiferenţă:

a. când voinţa, deşi dispune de cunoaşterea adevărului sau a binelui, nu este în stare să urmeze mai degrabă o cale decât alta, neaderând la exigenţele adevărului sau ale binelui;

b. facultatea pozitivă din om de a decide liber să urmeze una sau alta din contrariile cara apar în legătură cu unul şi acelaşi fenomen. De exemplu, să afirme sau să nege, să stea, urmând ceva sau să fugă etc.

În literatura problemei se specifică *sensul larg* al libertăţii de indiferenţă (puterea voinţei de a se determina independent de motive sau raţiuni) şi *sensul restrâns* (cazul în care motivele sunt de valori egale şi nu există motive de a opta mai mult pentru o variantă sau pentru alta (de acţiune). Având în vedere identităţile "libertăţii teoretice obiective" cu "libertatea de indiferenţă", Vasile Băncilă aprecia că aceste libertăţi sunt incompatibile cu libertatea morală care este o "libertate subiectivă", atitudinală[4]. Totuşi, conceptul libertăţii de indiferenţă are semnificaţii pentru moralitate, deoarece există cazuri (situaţii morale) în care săvârşirea binelui dispune de mai multe variante, relativ egale ca valoare şi când beneficiarul faptei bune ar avea libertatea să aleagă el însuşi varianta, uneori precizând că şi lui îi este

---

[1] Sf. Ioan Damaschin, *"Dogmatica"*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, pag. 88.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem.
[4] Vasile Băncilă, *"Duhul sărbătorii"*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996, pag. 162.

indiferent care din variante să o primească tocmai pentru că le consideră pe toate la fel de bune. Nu lipsit de importanță este rolul voinței (ea este factorul care alege) în condițiile în care variantele posibile ale acțiunii sunt de valori egale. Firește, este amendabil cazul în care voința "alege" fără motivații ori rațiuni de ordin moral. Peste atare considerații, libertatea de indiferență este amorală adică neutră din punct de vedere moral. Ea aparține, în limitele acestei precizări, lucrurilor indiferente din punct de vedere moral.

4.2.1. ACTE ALE MORALITĂȚII SUBIECTULUI

Cum s-a mai menționat, moralitatea presupune *calitatea omului* de *subiect moral;* nu, simplu, omul *reactiv* care *reflectă* determinările exterioare ale comportamentului său și *reacționează* la ele numai pentru că este trezit, stimulat, incomodat, recurgând, deseori, la acte șablon, standardizate. Așadar, nu atât omul *reactiv*, cât mai ales omul *specific și original*, omul *creativ* și prin aceasta, productiv *manifestă însemnele personalității* sale cu valoare morală. Credem că trebuie lucrat în etică cu termenii kantieni de "subiect moral" și "personalitate morală" pe care i-a reluat și Hegel, propriu, în triada *persoană-subiect-personalitate*. Kant îi întrepătrunde cu menținerea specificului, Hegel îi separă prin ipostazele distincte ale triadei însă, omul, atât în calitate de subiect, cât și de personalitate, pentru a-și asigura libertatea specifică moralității, recurge la câteva *acte* esențiale și necesare: *deliberare, alegere, voire, decizie și act de conduită morală.*

Deliberarea este termenul care denumește *actul cugetului*, al *rațiunii practice* care *cântărește, judecă* prin *comparații*, dar și în *temeiul criteriilor adevărului moral*, ale *valorilor binelui, dreptății, onestității, demnității, omeniei, datoriei și dragostei* referitoare la variantele posibile, unele însă și necesare ale acțiunii de urmat. Termenul *deliberare* derivă din latinescul *delibero-are* (de, plus libra) - a cântări în minte, a gândi profund, a chibzui. Robert explică termenul: "a cântări pentru și contra în vederea unei decizii de luat"[1]. Bossuet, în *"Traité de libre arbitre"*, II, spune că deliberarea este cerută de situațiile contradictorii în care alegem, "deliberăm și ne consultăm cu noi înșine dacă vom merge sau nu la plimbare. Însă, nu vom delibera niciodată dacă vrem să fim fericiți sau nu, ceea ce arată că, așa cum ne simțim determinați prin însăși natura noastră să dorim a fi fericiți, simțim, de asemenea, că suntem liberi să alegem mijloacele de a fi"[2]. Condillac admitea că "se deliberează când sunt în cumpănă rațiunile de a face sau a

[1] P. Foulquié, op. cit.
[2] Bossuet, *"Traité de libre arbitre"*, II

nu face ceva"[1]. În moralitate, deliberarea presupune judecarea comparativă a variantelor de acțiune după criteriile diferitelor valori ale binelui sau după diferitele valori ale răului. Deliberarea precede sau trebuie să preceadă alegerea morală, încheindu-se cu luarea deciziei.

Alegerea morală este un act al rațiunii practice și ea este o *alegere deliberată*; în fond coincide cu **decizia** privind actul (acțiunea) moral (morală). Condiționată de deliberare, alegerea morală preîntâmpină "alegerea" la întâmplare, alegerea pripită sau, sub influențele unor stări subiective de moment, alterată de condiții efemere. Alegerea poate fi deformată ca esență și de presiunea unor factori coercitivi (șantaj, minciună, înșelătorie, forme de inducere în eroare).

Voința morală. În moralitate, voința susține buna intenție, concomitent în deliberare, alegere și decizie, dar și în execuția liberă a actului moral. *Ea arată că stă în puterea omului să facă binele, să elimine sau să preîntâmpine răul. Voința* reprezintă forța psihică manifestă prin stăpânirea de sine, temperanța, tenacitatea, perseverența, insistența, răbdarea, amânarea. *Voința* este esențială și fudamentală pentru subiectul moral. Concepția lui Kant este la subiect în ceea ce privește rolul voinței în moralitate. Căci, fără puterea ei, ar fi imposibile moralitatea, respectul obligației și al datoriei, meritul.

Intenția morală este *conștientizarea tensionată* (volitiv și afectiv) *a scopului* (proiectului) de îndeplinit ori în curs de îndeplinire, configurându-se subiectiv în prealabilul acțiunii. Ea conferă scopului (idealului) moral *calitatea conștiinței dinamice, active* care angajează energiile acționale, manifeste și incitante ale subiectului. Fără intenție, scopul rămâne simplu proiect. Intenționarea lui îi asigură forță de incitare la acțiune. De aceea, *intenția contează decisiv în calificarea (aprecierea) morală a subiectului acțiunii* (decisiv în măsura în care intenția însoțește directiv consumarea actului). *Subiectiv spiritual,* intenția este una din *expresiile semnificative ale personalității morale.* Intenția declanșează deliberarea (în cazul personalității morale), însă ea, *procedând deliberarea și alegerea deliberată,* poate fi și *victima întâmplării, a spontaneității pripite, evitând ori abandonând deliberarea și alegerea deliberată.* Sunt cazuri în care intenția riscă angajările imoralității, ale condamnării prin acte reprobative (morale) ori /și punitive (moralul fiind în deschidere cu juridicul).

Iar **actul practic,** *fără intenție,* poate fi o simplă desfășurare a mișcării obiective, însă imperativele sociale, nu evită efectele lui cu implicații morale, solicitând datoriile reabilitării și ale reparării daunelor. Moralicește, el este însoțit fie de solicitarea iertării, a scuzelor, din partea agentului săvârșitor al actului, fie de atitudinile conciliante, pline de înțelegere stimulatoare moralicește, din partea celuia care suferă daune.

---

[1] Condillac, *"Traité des systemes"*, 1949.

În general, cele afirmate mai sus se pot regăsi ca sens în afirmațiile hegeliene: "*Dreptul intenției* este să nu fie numai în sine calitatea universală a acțiunii, ci ea să fie știută de cel ce acționează, adică să se fi aflat în voința sa subiectivă; după cum, invers, *dreptul obiectivității acțiunii,* cum el poate fi numit, este ca el să fie afirmat ca știut și voit de către subiect, ca cel ce gândește." [1](s.ns.). Considerarea dreptului la discernământ "aduce cu sine întreaga sau mica iresponsabilitate a copiilor, imbecililor, sau a alienaților în acțiunile lor"[2]. Intenția morală presupune normalitatea și maturitatea dezvoltării pentru ca subiectul să dispună de condițiile pentru a *"vrea ceva care e fondat în el"* [3](s.ns.). În felul acesta, libertatea morală este "conținut al voinței mele, este o determinare pură a libertății mele însăși"[4]. Se distinge că *intenția morală* "nu poate justifica o acțiune nedreaptă"[5] în fond și cu efecte ne-libere din punct de vedere moral. În actele moralității, *intenția* poate fi inegală, contradictorie. Manifest, ea poate fi în gând, în cuvânt dar poate lipsi în faptă sau invers. Importanța ei în moralitate este mare. Putem avea în vedere și precizările lui J. Lacroix care, referindu-se la același Hegel, spunea că "adevărul intenției este *actul*", iar "adevărul actului este *intenția*", adăugând că "actul fără intenție nu e decât un fapt fizic, o pură mișcare"[6].

Libertatea de acțiune este esențială în structura moralității. Ea confirmă prin fapte unitatea dintre scop, intenție, deliberare, alegere deliberată, decizie, acte-urmări sau efecte. Prin *acțiune morală, libertatea* întregește *valoarea* și *realitatea integrității morale a personalității. Valoarea morală a libertății este probată prin act,* prin *fapte. Voința* are rol decisiv în trecerile de la actele spirituale la cele practice ale libertății. Curajul, îndrăzneala, animate de sentimentul demnității, de consistentele întemeieri ale deliberării, de intuițiile profunde ale alegerii morale, definesc decisiv dinamica trecerii la act. Nu lipsite de valoare sunt și fireștile sentimente care înalță omul spre virtute, propulsat de mirajul *bunătății,* al *omeniei,* de sentimentul *dreptății,* de cel al *responsabilității.*

Valoarea *libertății morale* ca *libertate de acțiune* nu exclude discontinuitățile, contradicțiile și conflictele acestei forme de *libertate.* Ele pot fi și conflicte pe niveluri ale *libertății morale*: de exemplu, între înțelegerea necesității datoriei și tentațiile sensibile, între sentimentul moral și înclinațiile voluntare, între "vocea cugetului" și pornirile spontane. Răspunderea morală determină rezolvarea conflictelor libertății prin alegerea deliberată încheiată cu decizia morală, cu declanșarea stăpânirii de sine și actul moral liber.

---

[1] Hegel, *"Principiile filosofiei dreptului"*, Editura Academiei, București, 1969, pag. 144.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem.
[4] Idem, pag.145.
[5] Idem, pag. 149.
[6] J. Lacroix, în *"Recherches et dialogues philos. et econ."*, nr 4, pag. 7.

4.3. RESPONSABILITATEA MORALĂ

Libertatea se corelează cu responsabilitatea. În sfera moralității, mai mult decât în alte sfere de activitate, ele sunt esențiale una pentru cealaltă. Libertatea permite împlinirea omului ca subiect și ca personalitate morală, ceea ce face ca actele morale, cu implicațiile lor axiologice, morale, să-i aparțină lui și să-i fie lui imputabile, să-i poată fi atribuite ca merit ori imputate ca vină. Ca expresie a autonomiei morale, faptele sunt supravegheate și coordonate de conștiința responsabilității individuale ori sociale. La rândul ei, responsabilitatea reprezintă măsura libertății, condiția ei de autenticitate ori de certitudine morală. Elaborând conceptul "*alegerii deliberate*", Aristotel reflecta, în fond, asupra unității libertății și responsabilității. Firește, avem în vedere *alegerea deliberată moral*, și nu orice deliberare, (în sine nu orice deliberare este valorică. Și mai reduse, în aria generală, sunt deliberările morale).

4.3.1. ÎNCEPUTURILE FILOSOFICE ALE RESPONSABILITĂȚII

Nu este exclusă veracitatea opiniei după care începuturile dezbaterilor privind responsabilitatea să aparțină gândirii juridice, având în vedere semnificația ei gravă pentru dreptul "cutumiar" sau pentru ordinele axate pe principiul răzbunării "echitabile" și pe legea talionului. Se pare că și principalul și primul marcant teoretician modern al responsabilității – P. Fauconnet – reflectă, în cartea sa, "*La Responsabilité*", preponderența tratării conceptului din perspectivă juridică. Principiul de la care pornește este tratarea "post factum" a răspunderii (răspunderea negativă sau tragerea la răspundere pentru fapte rele, grave). Deși atare fapte sunt cauzate social, societatea recurge la principiul "țapului ispășitor", la sancționarea infractorului. Individul este pedepsit, deși el "simbolizează crima"[1]. Pedeapsa avea funcția chemării la ordine, inhibarea colectivă a comportamentelor rele.

În vechea Eladă, preponderența anticipată a răspunderii juridice se reflectă pe două planuri:

a. cel care semnifică luarea în seamă a criteriilor dreptății în raporturile cutumiare, însă a unei dreptăți asigurate relativ prin răzbunarea echitabilă "egalitară": ochi pentru ochi, dinte pentru dinte;

b. cel care semnifică preponderența dreptății în trecerea prin salt calitativ de la principiul cutumiar al răzbunării răului cu rău, la acela al *răspunderii* cu bine la rău și de la principiul responsabilității obiective la acela al responsabilității subiective.

---

[1] P. Fauconnet "*La Responsabilité*", Paris, Felix Alcan, 1928, pag. 277.

Deşi nenumită în termeni filosofici proprii, responsabilitatea, în gândirea lui Socrate, se conturează totuşi la obiect. Între altele, în "*Apărarea*" sa, Socrate mărturiseşte: "de când eram copil, exista un glas (glasul daimonului) care, ori de câte ori se face auzit, mă opreşte să fac ceea ce aveam de gând, dar niciodată nu mă îndeamnă să fac ceva"[2]. Idei similare aflăm şi la Platon: "[...] pe nimeni altul, decât pe zeu, trebuie să-l facem *răspunzător* pentru cele bune, iar pentru cele rele trebuie să căutăm nu ştiu care alte pricini [...]"[3] (s. ns.). "*Principalul este acesta:* pentru toate nedreptăţile săvârşite şi pentru toţi oamenii cărora le făcuse un rău, sufletul dă seama [...]"[1](s. ns.): "*vina este a celui care alege*, zeul este nevinovat". Să reţinem: vina, răspunderea, meritul, sancţiunea aparţin celui care alege. De aceea, el "trebuie să se preocupe de" cunoştinţa care să-l ajute ca prin "putere şi ştiinţă" să poată deosebi "viaţa vrednică de cea rea" şi să "*aleagă* mereu, pretutindeni *viaţa cea mai bună dintre cele cu putinţă*"[2] (s. ns.).

Probabil că asemenea idei au trezit preocupările lui Aristotel pentru elaborarea *teoriei libertăţii şi a responsabilităţii în etică*. Este interesant de reţinut că în dialogurile lui Platon ideea răspunderii este motivată prin trebuinţele alegerii deliberate, alegere care are ca obiect valorile vieţii vrednice de trăit. *Răspunderea este implicată şi angajată în trebuinţele valorice ale acestei alegeri*. Meritul deosebit al lui Aristotel este că a reluat, dezvoltat şi desăvârşit astfel de idei, reuşind să elaboreze un model teoretic al cunoaşterii libertăţii şi responsabilităţii care îşi păstrează semnificaţiile sale până în contemporanietatea noastră. Ea încheagă un set de concepte rămase fundamentale în filosofia libertăţii şi responsabilităţii: voluntar, involuntar, constrângere, alegere liberă, alegere deliberată, răspunderea condiţionată de cunoaştere şi libertatea de voinţă etc. Cel puţin trei dimensiuni ale acestei teorii merită să fie subliniate pentru înţelegerea răspunderii morale:

a. calitatea omului de fiinţa care poate *şti* să dispună de libertate de voinţă, o fac să dispună şi de puterea de a se autodetermina conştient, *de a se angaja cu răspundere* (faţă de sine şi faţă de alţii sau faţă de societate) în scopul înfăptuirii binelui, dreptăţii, ajutorului etc.;

b. răspunderea e lipsită de *sens* şi de *rost* dacă alegerea nu are ca obiect distingerea a ceea ce este *drept* faţă de ceea ce este *nedrept*, a *binelui* de *rău* etc. Ea nu-şi află raţiunea de a fi în simpla voire; ea nu este semnificativă pentru o libertate de voinţă în sine, vidă de conţinut. Nu întâmplător, în cap. VIII al cărţii a V-a din "*Etica nicomahică*", Aristotel examinează *libertatea de voinţă* în legătură cu *dreptatea* şi *nedreptatea*, observând, între altele, că "[...] actul de nedreptate (ca

---

[2] "*Apărarea lui Socrate*", în Platon, "*Opere*", pag. 30, a, d

[3] Platon, "*Opere*", V, pag. 379, c.

[1] "*Mitul lui Er*", în Platon, "*Opere*", V, pag. 615, a

[2] Idem, pag. 618, c

şi cel de dreptate) este condiţionat de caracterul său voluntar sau involuntar" şi *numai* "dacă este voluntar, este *obiect de blam* [...]"[3], adică obiect de răspundere retrospectivă, după cum actul drept când "este înfăptuit în *cunoştinţă de cauză*, adică fără să se ignore nici *obiectul acţiunii*, nici instrument, nici scopul urmărit [...]"[4], actul este *obiect al meritului* şi obiect al răspunderii prospective şi pozitive, expresia de conştiinţă a acesteia. Rezultă că responsabilitatea are ca sens promovarea sensurilor valorilor morale în contrast cu antivalorile acestora. În sensul eticii aristotelice, *omul este responsabil* nu pur şi simplu pentru că poate fi liber, ci pentru că dispune de o *libertate de voinţă*, adică de forţa interioară a moralităţii, susţinută de acea "*dimensiune a spiritualităţii umane*" care se numeşte în literatura filosofică "*respons-abilitate*" (capacitate de a răspunde cu soluţii la *problemele alegerii cu angajare morală, cu asumarea, în cunoştinţă de cauză*, a datoriilor). În felul acesta, se înţelege că "responsabilitatea morală desemnează o atitudine de conştiinţă superioară prin care norma obiectivă este metamorfozată într-una subiectivă"[5].

4.3.2. CE SE ÎNŢELEGE PRIN RESPONSABILITATE?

Etimologia termenului este latină: *respondeo* = a răspunde; a răspunde efortului, a răsplăti etc.; *habilis* = uşor de mânuit, care se adaptează bine etc. A se angaja (spondere), en retour (re): a se achita de un angajament (sponsio). Este vorba deci de *respectarea angajamentului asumat*. Alain Etchegoyen sublinia: "cuvântul responsabil evocă *răspunsul*, iar sufixul său, *capacitatea*; a fi responsabil semnifică literalmente a fi *capabil de a răspunde*"[1]. Acelaşi autor menţionează că răspunsul este totdeauna un act secund care urmează o problemă (întrebare). El rezolvă o problemă, dă o soluţie, satisface un chestionar"[2]. Explicarea noţiunii implică omul ca subiect, angajându-se în cunoştinţă şi conştiinţă de cauză, în măsură să-şi asume în chip demn datoria acţiunii, urmările sau consecinţele acesteia, să dea socoteală pentru semnificaţiile lor, să suporte eventualele daune, sancţiuni etc.

---

[3] Aristotel, "*Etica nicomahică*", V, VIII, pag. 135, a, 20.
[4] Ibidem.
[5] Sorin-Tudor Maxim, "*Conştiinţa morală*", Editura Junimea, Iaşi, 1999, pag. 124.
[1] Alain Etchegoyen, "*Le temps des responsables*", Julliard, 1993, pag. 45.
[2] Ibidem.

4.3.3. RESPONSABILITATE ŞI RĂSPUNDERE

Este meritul lui Mihai Florea[3] de a fi încercat o completare a diferenţelor terminologice între *responsabilitate şi răspundere*, cu diferenţe semantice. Şi este adevărat că primul termen pare a fi destinat numai cu un sens pozitiv. Nu e uşor de admis că ideea responsabilităţii se asociază şi cu sensuri negative. Şi aceasta întrucât, responsabilitatea exprimă, mai ales, sensul generic al răspunderilor, ca trăsătură a personalităţii, desemnând capacitatea de a răspunde *pentru* şi *faţă de* persoana proprie sau faţă de alţii, în raport cu cele asumate ori cu datoriile de asumat ori asumabile. Însă, în *calitatea lui generică*, termenul *responsabilitate* sintetizează toate cuprinderile semantice ale răspunderilor. Dar, dacă responsabilitatea este termenul generic (neignorându-i-se sensurile aplicative, determinate însă pozitiv), răspunderea este termenul care *acoperă specific* orice *determinare*, pozitivă sau negativă a responsabilităţii; deosebirile între cei doi termeni fiind, îndeosebi, de la general la particular şi individual ori de la abstract la concret. Termenul *răspundere* este adaptat pentru funcţiuni semantice mai adecvate situaţiilor morale. Limbajul moral a consacrat expresii cum sunt: *şi-a asumat răspunderea, are răspunderea, dovedeşte simţ de răspundere, are sau nu are simţ de răspundere* sau *demnitatea răspunderii* etc. Limbajul moral nu justifică acceptarea celor două concepte cu diferenţierile de sensuri pe care le propune M. Florea.

Pentru responsabilitatea morală putem reţine, ca principale, sensurile:

a. asumarea în cunoştinţă şi conştiinţă de cauză a unor sarcini cu identitatea unor valori şi datorii morale precum şi a îndeplinirii lor prin acţiune;

b. conştientizarea acestor asumări în procesul luării deciziilor în temeiul deliberării morale (cu evitarea superficialităţii, a pripelii, sub influenţa unor stări subiective – mânie, furie, părtinire etc. – nefavorabile criteriilor dreptăţii, demnităţii, onestităţii etc.);

c. asigurarea solidarităţii demne recunoscute a deciziilor asumate cu actele comportamentului practic sau fie şi numai pentru intenţionarea săvârşirii lor;

d. a da socoteală sau a-şi da socoteala, în chip demn şi onest, de calitatea deciziilor şi actelor, a rezultatelor şi implicaţilor socio-morale, individuale, interpersonale, colective ori comunitare;

e. asumarea la nivel de conştiinţă şi la nivelul actului realizator al refacerii daunelor, a onoarei pătate pe nedrept.

Responsabilitatea morală se întrepătrunde şi cu celelalte dimensiuni ale responsabilităţii: juridică, politică, religioasă, profesională, familială etc. Ea se întrepătrunde, prin susţinere reciprocă, cu imputabilitatea care, în afară de semnificaţia ei morală, are şi semnificaţii juridice, politice, profesionale etc. În

[3] Vezi M. Florea, *"Responsabilitatea acţiunii sociale"*

sfera moralității ea este, mai degrabă, autoimputabilitate, sau completând tragerea la răspundere din exterior, cu manifestările de conștiință ale răspunderii ca autoimputare a încălcării legii îndatoririlor morale. În cazul acestor manifestări, personalitatea morală a omului trăiește căința, regretul, mustrările de conștiință, suferințele și zbuciumul interior, autoînvinuirea, autoreproșurile, într-un cuvânt trăirile negative ale conștiinței încărcate (la mauvaise conscience). Moralicește, în cazul imputabilității, conștiința este nu numai trăire în suferință, ci și angajare pentru refacerea, prin depășirea daunelor, a onoarei și demnității personalității morale. Ea trăiește în culpa nerespectării "obligației morale, sancționate ori nu prin lege, de a repara nedreptatea pe care cineva a cauzat-o altuia"[1]. Responsabilitatea morală este, cum s-a mai specificat, înainte, un fenomen de conștiință morală, de fapt trăsătura esențială a acesteia. Ea se manifestă ca atare și prin întrepătrunderile cu răspunderea juridică, politică etc., fiind foarte apropiată de responsabilitatea religioasă.

În literatura etică, responsabilitatea este tratată ca un principiu – *principiul responsabilității* – dar este înțeleasă și ca o structură de conștiință morală mai complexă care include: judecata responsabilă, decizia responsabilă sau alegerea responsabilă, sentimentul răspunderii etc. Sensul de principiu al responsabilității se poate desprinde cu cel puțin două aspecte: a) când în actele noastre libere știm că trebuie să ne conducem după rigorile responsabilității; b) când responsabilitatea devine element fundamental într-un sistem de morală sau într-unul de etică. De exemplu, Hans Jonas numește *etica nouă* drept *etică a responsabilității* și aceasta nu pentru că alte etici n-au cuprins și ideea responsabilității, ci pentru că, în noua etică, ea devine *fundamentală*.

4.3.4. CONDIȚIILE RESPONSABILITĂȚII

Formarea și maturizarea omului ca ființă responsabilă poate fi favorizată ori defavorizată de anumite *condiții*. Discutarea lor trebuie să țină seama de două *etape* ale dezvoltării:

1. *Prima* cuprinde formarea și maturizarea omului ca *ființă responsabilă*, respectiv *condițiile* care favorizează sau defavorizează acest proces;

2. *A doua* se referă la condițiile care intervin sau pot interveni (favorabil sau defavorabil) în manifestarea capacității de a răspunde în situația când omul este *ființă responsabilă matură*.

La naștere, omul nemoștenind capacitatea responsabilității străbate, ulterior, un profund și complicat proces formativ de trăsături și capacități ale omului

[1] A. Lalande, ibidem.

responsabil, acestea fiind tot atâtea *condiții* pe care le întruneşte formarea sa morală:

- dezvoltarea sa *bio-psiho-socială* normală, formarea calităților şi a funcțiunilor sale sufleteşti în stare de sănătate;
- *educația* ca factor de formare şi maturizare, prin cultură şi experiență, a omului pentru autoguvernare (Herbart), ca ființă autonomă (Kant), ca ființă liberă şi responsabilă (Aristotel, Ioan Damaschin, Toma d'Aquino etc.);
- în procesul dezvoltării, prin *educație* îndeosebi, dar mai ales prin solicitările efective ale comportamentului responsabil, omul îşi însuşeşte priceperea dar şi obişnuința de a adopta şi împlini *comportamentul responsabil*; este comportamentul care condiționează, reciproc, libertatea cu responsabilitatea;
- prin însuşirea valorilor şi normelor sociale, omul devine şi subiect aplicativ al acestora, subiect capabil de *autodeterminare liberă* prin condiționare cu responsabilitatea.

Abaterile de la normalitate, pe de o parte, şi neajungerea la maturitate pe de altă parte, comportă forme parțiale sau diminuate ale responsabilității. Aşa, de exemplu, monomanul (cel cu idei fixe) este irresponsabil în acele cazuri în care actele sau delictele comise sunt marcate de ideile delirante. În atare condiții, capacitățile sale de a răspunde sunt în stare de insuficiență sau de inferioritate funcțională, pentru a se putea autoconduce şi a preîntâmpina răul. De aceea, pentru judecarea delictelor juridice, judecătorii solicită examene medicale pentru cei în cauză. Parțială ori atenuată este şi responsabilitatea inşilor lipsiți de maturitatea dezvoltării sau aflați încă în proces de maturizare. Copii împart responsabilitatea cu părinții ori cu tutorii lor, cu educatorii. Iar cazurile grave de anormalitate sunt, pur şi simplu, în afara răspunderii; de regulă, izolați de societate, internați în ospicii, pentru a asigura securitatea vieții sociale a oamenilor.

În ceea ce priveşte condiționarea responsabilității la nivelul individual sau în situațiile concrete ale comportării, facem câteva remarci:

- În situația de a acționa, omul trebuie să dispună de libertatea de a alege, de a decide, dar şi de libertatea de a acționa, de posibilități de realizare sau de împlinire. Privarea de libertate, constrângerea din afară, inducerea în eroare, minciuna, înşelătoria anulează şi posibilitatea omului de a răspunde sau de a da socoteală pentru faptele executate în atare condiții.
- În cazurile în care faptele ce urmează a fi săvârşite se pot recunoaşte ori prevedea ca rele şi dăunătoare, subiectul are datoria să opună rezistență, să evite comiterea lor. Există şi datoria informării, datoria de a judeca înainte de a acționa, datoria de a fi precaut, prudent etc.

4.3.5. FORMELE RESPONSABILITĂȚII

Evoluția responsabilității explică, în mare măsură, și geneza precum și cristalizarea anumitor forme ale ei. Cunoașterea lor poate fi semnificativă, ele distingându-se prin valori care trebuie să dureze ori să se repete, dar și prin insuficiențe și antivalori care le curmă dreptul de continuitate sau persistență. Uneori, apariția unei forme noi de răspundere se datorează insuficiențelor sau nocivității unei forme anterioare. Este și cazul primei succesiuni de forme ale responsabilității și anume: ***responsabilitatea obiectivă*** și ***responsabilitatea subiectivă***.

Responsabilitatea obiectivă reprezintă forma primară, poate și primitivă a răspunderii. Ea se confundă cu limitarea răspunderii la sancțiunea aplicată laturii materiale a comportamentului sau laturii obiective intrată în mișcarea comportamentului. Latura *subiectivă* a responsabilității, nefiind cunoscută, nu se lua în considerație. Ea se aplica în condițiile a ceea ce Durkheim numea *solidaritate mecanică* sub forma principiului răzbunării "echitabile" sau a legii talionului: "grupul lovit se răzbuna asupra întregului grup al atentatorului sau asupra unui singur ins".[1] Tot D. Gusti releva că "în faza primitivă, crima nu este privită decât ca fenomen material. Ceea ce leagă delictul de făptuitorul lui nu este decât un fapt strict material... În această fază, prin urmare, crima nu este legată de nici un fel de impuls sau de intenție răsărită din conștiința individului".[2] Așa se explică de ce copii și nebunii erau sancționați la fel cu maturii, cu cei normal dezvoltați. Ba mai mult, obiect al sancțiunii puteau deveni și corpurile neînsuflețite. Se știe, de exemplu, că Xerxes a pus să fie biciuită marea pentru că, stârnită de furtună, valurile nu permiteau trecerea trupelor pe malul celălalt.

Amintim și de *regula țapului ispășitor* la vechii evrei (la marea sărbătoare din an, un țap era ales și omorât prin inaniție în deșert pentru a ispăși păcatele comunității).

Responsabilitatea subiectivă. Progresul responsabilității avea să conducă la sesizarea laturii subiective a răspunderii. Treptat, pe lângă considerarea materialității actului ca participantă la responsabilizare, se surprind și semnificațiile voinței, ale intenției și deciziei, ale alegerii etc. Prin subiectivizare, responsabilitatea se și individualizează, eliminându-se treptat și responsabilitatea colectivă, mecanică. Intră în recunoaștere conștiința răspunderii. Raportată la calitatea de subiect a omului ori a grupului, responsabilitatea începe să fie judecată și aplicată după criterii de dreptate, iar faptul că ea poate fi asumată și recunoscută de către subiect, responsabilitatea este apreciată și promovată și pe baza unor

---

[1] D. Gusti, "*Opere*", II, Ed. Academică, București, 1969, pag. 298.
[2] Idem, pag. 299.

criterii de *onoare, demnitate.* Finalitatea acestui proces va distinge responsabilitatea ca trăsătura principală a personalității, ca participantă la valoarea supremă a omului. *Responsabilitatea ajunge la sensul ei moral* şi la depăşirea principiului răzbunării, precum şi la eliminarea lui din câmpul recunoaşterii morale.

Acest salt în devenirea responsabilității reține ambele laturi (obiectivă şi subiectivă) ale responsabilității, încât "astăzi noțiunea de responsabilitate are un dublu aspect. Primul aspect are caracter *obiectiv*; el se referă la responsabilitatea pe care o avem față de sancțiunile organizate ale legilor sau față de sancțiunile difuze pe care le exercită asupra noastră constrângerile opiniei publice. Cel de-al doilea aspect are caracter *subiectiv*; el priveşte responsabilitatea pe care o simțim față de sancțiunile propriei noastre conştiințe, acelea care se manifestă sub forma nemulțumirilor intime de a nu fi îndeplinit ceea ce trebuia sau sub forma unor mustrări aspre, dureroase şi neliniştitoare ale eului propriu"[1]. Se fac, adesea, distincții între *responsabilitatea obiectivă* aplicabilă, cu deosebire, în sfera juridică şi *responsabilitatea subiectivă* care este specifică domeniului moralității.

Responsabilitatea prospectivă şi responsabilitatea retroactivă

Responsabilitatea prospectivă este expresia de conştiință care anticipează conduita bună, subiectul actului fiind şi subiectul responsabilității. În cazul celei de-a doua, - responsabilitatea retroactivă – subiectul greşelii sau al opoziției nu este şi subiectul liber al responsabilității, el fiind tras la răspundere de altul (alții). Se poate însă distinge şi cazul intermediar, de trecere de la sensul negativ al responsabilității la cel pozitiv, când subiectul greşelii, care nu a manifestat responsabilitate înainte sau în timpul săvârşirii ei, revine la starea de responsabilitate post actum (sub formă de căință, regret, autojudecare şi autocondamnare etc.). Pe fondul absolutizării responsabilității cu sensul ei negativ şi retroactiv, apare şi confundarea ei cu sancțiunea. În acest sens, teoria lui P. Fauconnet susținea că "responsabilitatea [...] corespunde sancțiunii"[2]. "Cuvintele *responsabil* şi *just sancționabil* sunt larg sinonime"[3]; "o regulă a responsabilității este aceea care desemnează subiectul pasiv al sancțiunii [...]"[4]. În fapt, cele două noțiuni – responsabilitate şi sancțiune – nu coincid decât, cel mult, parțial şi numai în cazul sensului negativ, al tragerii la răspundere. Sancțiunea finalizează responsabilitatea, fiind efectul ei final, inclusiv în ipostaza de autosancțiune.

Şi distincțiile între responsabilitatea prospectivă şi cea retrospectivă servesc pentru deosebirea responsabilității ca *responsabilitate morală*. Astfel, dacă

---

[1] Idem, pp. 299 – 300.
[2] P. Fauconnet, "*La Responsabilité*", pag. 12.
[3] Idem, pag. 7.
[4] Idem, pag. 9.

sensurile negative ale responsabilității se regăsesc, mai ales, în înțelesurile juridice ale noțiunii (de exemplu, responsabilitatea civilă prevede obligația de a repara daunele aduse nu numai prin faptele proprii, ci și acelea ale persoanelor de care răspundem noi; responsabilitatea penală prevede urmărirea, judecarea și pedepsirea criminalului sau a celuia care a comis delicte, fapte grave etc.), responsabilitatea morală le include numai ca un caz posibil însă nu cel mai relevant pentru ea. Specificul ei este accentuat de M. Blondel care afirmă că "responsabilitatea este solidaritatea persoanei umane cu actele sale, condiție prealabilă a oricărei obligații morale ori juridice"[1].

Responsabilitatea morală este, mai ales, responsabilitatea prospectivă, *acel forum al conștiinței care* realizează funcțiuni cum sunt: ajută subiectul *să-și dea seama de sensul, semnificația, importanța* și *urmările sociale și morale ale acțiunilor* pe care le săvârșește, urmează să le săvârșească ori chiar le-a săvârșit; face ca subiectul *să-și asume, în cunoștință de cauză morală, deciziile, orientările acțiunii, statusurile și rolurile socioprofesionale și moral-civice, angajându-se față de societate și față de sine să le îndeplinească conform cerințelor celui mai bun lucru de făcut;* asigură *solidaritatea deciziilor de conștiință, liber afirmate, cu actele* împlinite, în curs de împlinire ori care urmează să fie împlinite; dă *socoteală, în chip demn și sincer, de calitatea actelor, a deciziilor, a rezultatelor* și *urmărilor sociale precum și personale,* toate acestea fiind raportate la îndatoririle și dezideratele morale.

4.3.6. ORIENTĂRI NOI ÎN ETICA RESPONSABILITĂȚII

În încheiere, prezentăm câteva din cele mai interesante contribuții ale gânditorilor care reprezintă "etica nouă", supranumită și "etica responsabilității". Ea este reprezentată în Franța de Emmanuel Lévinas, Rene Simon s.a., în Germania de Jürgen Habermas, Hans Jonas, Karl Otto Apel s.a.

EMMANUEL LÉVINAS

Rene Simon aprecia, printr-o propoziție paradoxală, specificul concepției lévinasiene. Este vorba de "paradoxul unei responsabilități de care eu nu sunt responsabil"[2]. Afirmațiile ne sugerează că sensul dat conceptului responsabilității de către Lévinas diferă radical de sensul tradițional. În timp ce etica anterioară condiționa responsabilitatea de manifestarea efectivă a capacității de alegere și decizie, precum și de asumare liberă a actelor și a consecințelor acestora, Lévinas gândește cu totul altfel: "eu sunt responsabil de *altul* și sunt ca atare înainte de a fi

[1] Cf. A. Lalande, op. cit.
[2] Rene Simon, "*Etique de la responsabilité*", Cerf, Paris, 1993, pag. 125.

ales ființa, înaintea oricărei intervenții a libertății mele. Responsabilitatea este constitutivă subiectivității, departe de a fi consecință"[1]. La întrebarea "ce desemnează etica" pentru Lévinas, Jaquelin Russ răspunde: "Non-sintetizabilul prin excelență, o experiență ireductibilă - nicidecum expusă sinetic, ci percepută *face à face*"; obrazul (fața) este mijlocul comunicării etice: "accesul la obraz apare dintr-odată etic"[2]. Pentru Lévinas, specifică este "etica ca întâlnire și responsabilitate"[3]. În plan etic, nu au semnificație culorile obrazului, percepția cognitivă a însușirilor sensibile, concrete, ci expresia și gestica mimicii, semnificările acestora. "Obrazul înlesnește comunicarea etică "dintr-odată". Obrazul este expunere, amenințare, ca și cum ne-ar invita la un act de violență. În același timp, obrazul este ceea ce ne interzice să ucidem", "obrazul este semnificație [...], este sens în el însuși [...]. Obrazul este dintr-o "dată etic"[4].

Încât, "responsabilitatea morală se prezintă drept structura esențială a subiectivității: în primul rând pentru că responsabilitatea este - potrivit lui Lévinas - întotdeauna responsabilitate pentru Celălalt [...]; în al doilea rând, pentru că responsabilitatea nu se originează nici exclusiv în natura eului și nici a Celuilalt; este rezultatul "între" - lui (de l'entre eux.), adică expresie a unui raport"[5]. În concepția lui Lévinas, responsabilitatea este asimetrică: "Eu sunt responsabil de altul fără a aștepta reciprocitatea"[6]. Lévinas înțelege că "obrazul și discursul se leagă", "obrazul vorbește" comunicând răspunsul sau responsabilitatea care e relația autentică cu altul[7]. "A spune este o manieră de a saluta, dar a saluta pe altul înseamnă deja a răspunde de el"[8].

În cartea sa, "*Altfel de a fi sau dincolo de esență*", Lévinas tratează despre responsabilitatea morală. Întrebat ce înțelege prin responsabilitate, el răspunde: "În carte, eu vorbesc despre responsabilitate ca despre structura esențială, primă, fundamentală a subiectivității"[9]. De "etica înțeleasă ca responsabilitate se leagă nodul însuși al subiectivității"[10]. Specificul responsabilității morale este "*responsabilitatea pentru altul*", înțelegându-se că nu este vorba de o responsabilitate "pentru ceea ce nu este faptul meu, sau chiar nu mă privește". Este responsabilitate pentru altul căci "de atunci de când altul mă privește, eu sunt

---

[1] Idem, pag. 128.
[2] Jaquelin Russ, "*La Pensée ethique contemporaine*", PUF, 1994, Paris, pag. 54
[3] Ibidem
[4] Emmanuel Lévinas, "*Ethique et infini*", Fayard, 1982, pag. 81.
[5] Sorin-Tudor Maxim, "*Conștiința morală*" (teză de doctorat), Iași, 1998, pag. 159
[6] Jaquelin Russ, *op. cit.*, pag. 55.
[7] Vezi pag. 82.
[8] Idem, pag. 82.
[9] Idem, pag. 91.
[10] Idem, pag. 91.g

responsabil"[1]; iresponsabilitate care "merge dincolo de ceea ce eu fac"[2]; iresponsabilitate "pentru un altul". Eu sunt chiar "responsabil de însăşi responsabilitatea sa"[3]. Pentru mine deci "legătura cu altul nu se înnoadă decât ce responsabilitate". Obrazul mă întreabă şi îmi ordonă iar ordinul "este semnificaţia obrazului"[4]. Se desprinde concluzia că etica responsabilităţii devine, în cazul lui Lévinas, cea mai netă afirmare a *altruismului*.

JÜRGEN HABERMAS

În lucrările sale[5], Habermas relevă că în comunitatea comunicaţională în care a ajuns omenirea contemporană se naşte o adevărată *morală universală*. Prin proceduri universale de argumentare, tot limbajul sub forma discuţiilor angajează persoanele ca participante, acumulând treptat un punct de vedere imparţial. "Acela care vrea să considere ceva din punct de vedere moral nu trebuie să se lase extras din contextul intersubiectiv al participanţilor la comunicare, angajându-se în relaţii interpersonale [...]. Ceea ce înseamnă că nu se poate ignora contextul acţiunilor mediatizate prin limbaj. Astfel încât, perspectiva participantului în general e ca noi să acumulăm un punct de vedere imparţial, însă unic într-o descriere a perspectivelor individuale ale participanţilor"[6]. Scientismul pozitivist care vrea să deducă şi morala din faptele cunoaşterii este amendat pe motiv că elimină subiectul creativ din moralitate. Ori, tocmai "principiul dialogal fondează acordul între subiecţi şi ghidează teoria etică"[7], pe baza participării imparţiale şi responsabile a participanţilor. Responsabilitatea fiecărui participant derivă dintr-un fel de înţelegere mutuală pentru a asigura adeziunea partenerilor pentru a primi valori şi norme numai pe bază de argumente. Tocmai argumentarea cu intercomprehensiunea care urmează presupune imaprţialitatea şi responsabilitatea interlocutorilor. "Chiar înainte de a intra în câteva forme de argumentare – scrie Habermas – ceea ce este, deci şi în discursul cotidian, încă de când s-a acceptat să vorbim, noi am presupus mutual că suntem responsabili; pentru a nu da decât un singur exemplu: dacă voi spuneţi ceva obscur sau dacă voi acţionaţi într-un fel cât

---

[1] Idem, pag. 92.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem.
[4] Idem, pag. 9g4.
[5] Vezi "*Théorie de l'agir communicationnel*", Fayard, 1987; "*Morale et communication*", Cerf, 1987; "*Discours philosophique de la modernité*", Gallimard, 1988; "*De l'éthique de la discution*", Cerf, 1992.
[6] Jürgen Habermas, "*De l'éthique de la discution*", Cerf, pag. 189.
[7] Jaquelin Russ, op. cit., PUF, ed., Paris, 1994, pag. 65.

de cât misterios, eu sunt în drept să vă întreb: «Ce ați făcut?» sau «Ce ați spus acolo?». Presupun că ați putea da o explicație sinceră [...]"[1].

În participarea la comunitatea comunicațională, cu grija decentă de a contribui la valorile universale, se afirmă responsabilitatea fiecăruia: o responsabilitate nu numai pentru sine, ci și pentru comunitate.

HANS JONAS

Dacă atât Habermas, cât și K. O. Apel dezvoltă elementele rațiunii practice independent de o metafizică, H. Jonas dezvoltă o etică metafizică. Este etica dominată de *principiul responsabilității* pentru *viitor*. "*Le principe responsabilité*" este și titlul lucrării sale principale în acest sens. Problema care îl preocupă este aceea că "promisiunea tehnicii moderne se schimbă în amenințare", că, în fapt, problema este "anticiparea amenințării însăși", ceea ce presupune, după el, o "euristică a fricii". Iar etica presupune o metafizică care să fundamenteze chestiunea corespunzătoare: de ce trebuie să existe oameni în lume? De ce și cum trebuie să li se asigure oamenilor viitorul? Metafizica are de fundamentat datoria și răspunderea pentru viitor. Este foarte greu să cuprinzi planeta sub prevederile viitorului. Dar, "sub semnul tehnologiei, din contră, etica are a face cu acte (acestea nemaifiind ale unui subiect individual) care au o deschidere cauzală incomparabilă spre viitor[...]"[2]. Încât, "toate acestea plasează responsabilitatea în centrul eticii"[3]. "Perspectiva viitorului lărgit [...] caracterizează responsabilitatea actuală [...]"[4]. "Dinamica mondială a progresului economic conține în ea un utopism [...]"[5] cu speranțe deșarte că omul poate totul. Marxismul a susținut o asemenea utopie, devenită foarte periculoasă, cu consecințe practice nocive. Soluția ar fi "*un tratat tehnologico-etic*" în care drepturile la existență nu se mai condiționează de obligații. Etica nouă susține "dreptul de a fi independent de obligațiile celuia de susținut; ea nu mai este o etică a reciprocității drepturilor și obligațiilor, căci revendicarea de a fi începe numai cu *a fi*"[6]. Adevărul se verifică în relațiile noastre, ale celor actuali, cu viitorul, cu generațiile viitoare. De altfel, etica tradițională exercită datorii fără ca subiectul să primească drepturi: sunt datoriile față de copii. Etica responsabilității pentru viitor este absolută, ea este pe termen strategic, foarte lung, întreținând îndatoririle noastre pentru posteritate, acordându-le o valoare prioritară, necondiționată. Raportarea la viitor a datoriilor noastre face ca și sensul vieții noastre să fie marcat puternic de responsabilitatea pe care o avem față de

---

[1] Jürgen Habermas, "*Etre resolument moderne*" în "*Autrement. A quoi pensent les philosophes*", № 102, pag. 27 sq.
[2] "*Le principe responsabilité*", Cerf, Paris, pag. 14
[3] Ibidem.
[4] Ibidem.
[5] Ibidem.
[6] Idem, pag. 35.

viitorul umanității. Omul de azi este chemat - în termeni categorici - de către Hans Jonas să primească una din cele mai dezinteresate (egoist) etici care au fost vreodată - *etica responsabilității pentru viitor.*

KARL OTTO APEL. RESPONSABILITATEA COLECTIVĂ.

Ca și Hans Jonas, Apel pornește tot de la contribuțiile lui Habermas și o face tot în chip original. Și el se referă critic la obiectivismul scientist al pozitiviștilor, subliniind că "ideea obiectivității științifice este inoperantă". Consideră că astăzi distrugerile războiului și consecințele nocive ale tehnicilor moderne nu se mai limitează la microsfere, dimpotrivă cuprinzând macrosfera, până la scară planetară. De aceea problemele eticii se pun în termenii unei morale universale, la scara umanității solidare. O caracterizează potrivit termenului *responsabiltăți colective*, al solidarității pozitive a umanității. Apel spune că "[...] sarcina filosofică de a fonda rațional o etică universală n-a fost niciodată atât de arzătoare [...]"[1]. "O fondare a eticii pare legată de o responsabilitate colectivă"[2]. Această etică este emanația "comunității de argumentare"[3] a umanității. Ceea ce înseamnă, cum s-a arătat anterior, că știința nu mai poate fi azi străină de interesele comunității umane, nu mai poate fi neutră din punct de vedere axiologic și nici despărțită de implicațiile etice.

---

[1] K.O. Apel "*L'ethique a l'age de la science*", P.U. Lille, pag. 43.
[2] Idem, pag. 57
[3] Idem, pag. 58

BIBLIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III. VALORILE MORALE FUNDAMENTALE

III.1. BINELE

1.1. CONCEPTUL BINELUI

Generic, *binele* are un dublu statut: *metafizic* şi *axiologic*. *Metafizic*, el apare ca determinant într-o ordine a raporturilor omului cu universul cauzal şi acţional; *axiologic*, ca valoare de sinteză în ordinea valorilor. Etimologia termenului este latină: *Bonum*,i = binele, calitatea (bună), virtutea, folosul, bunurile ş.a. (gr. *agaton, agatos* - αγαθον αγαθοσ = *bun* în aproape toate sensurile; fr. *bien*; germ. *das Gute*; engl. *good*; it. *bene*).

Concept cu o vastă polisemie, binele desemnează pentru oameni semnificaţiile ce le au cu însuşirile lor, lucrurile, obiectele confecţionate ori naturale, evenimentele, activităţile şi produsele lor, conduitele, raporturile, gesturile şi atitudinile etc. în diferite condiţii şi situaţii ale relaţiilor omului. Criteriile binelui sunt de apreciere, de aprobare ori de respingere şi pot fi:

- *nemijlocite* (mobiluri sensibile, interese empirice, nevoi, trebuinţe);
- *motivaţii şi aspiraţii culturalizate*, formate prin educaţie;
- *acordul conştientizat* cu valorile, principiile, normele recunoscute şi observate de oameni.

Aprecierile, pe baza binelui, pot fi *spontane ori deliberate*, cu *treceri reciproce*. Nevoile de progres fac ca spiritul şi sufletul omenesc să fie perpetuu deschise pentru reînnoirile semantice ale binelui, în condiţii de sedimentare a sensurilor valorilor sale perene. Progresul în bine este contradictoriu, întrucât binele nu este independent de rău şi nici invers. Binele se naşte şi prin creativitate dar şi datorită nevoii de depăşire a suferinţei cauzate de rău. Binele este deci produsul creativităţii, dar şi al suferinţei. Un proverb spune că "cine nu cunoaşte răul nu ştie nici ce este binele".

Binele generează şi din nevoia de solidaritate a valorilor (cu adevărul, dreptatea, frumosul etc.), afirmându-se împotriva rezistenţei nocive a antivalorilor

BCU "LUCIAN BLAGA" UNIVERSITY LIBRARY

acestora (falsul ori minciuna, nedreptatea, urâtul etc.). Filosoful grec Democrit spunea, la timpul său, un mare adevăr când afirma că "de unde vine tot binele de acolo pot să ne vină şi relele [...] din bine pentru oameni pot să se nască rele, atunci când omul nu ştie cum să-l conducă"[1]. Binele se originează în nevoia de depăşire a răului (a unui anumit rău): sensurile şi valorile lui se constituie ca negaţie a răului. Dar, binele se poate constitui şi ca negaţie a *mai puţin binelui* de către *mai binele*. Este şi sensul afirmaţiei lui Hegel că "Le plus grand ennemi du bien c'est le mieux" (cel mai mare inamic al binelui este mai binele) pe care filosoful german o califica drept "expresia adevăratei judecăţi sănătoase a omului, în faţa zădărniciei intelectului care se pierde în motivări şi reflexii"[2]. Încât, binele este măsura devenirii, a progresului; binele nu poate fi autentic şi distinct decât "mai binele" ori "cel mai bine". Sugestivă este şi afirmaţia lui Eminescu care spunea că "însuşirile bune sunt, prin esenţa lor, negative şi echivalează cu atrofierea celor rele"[3]. Ea sugerează ideea transformării, a constituirii binelui ca negaţie a răului, precum şi a binelui ca atrofiere, ca ipostază a răului. Însă, ideea transformării, prin devenire, a binelui în rău şi a răului în bine nu justifică relativizarea subiectivizantă a binelui. Afirmaţia lui Engels, că "ideea de bine şi cea de rău s-au schimbat într-atât de la popor la popor, de la epocă la epocă, încât adesea au fost contradictorii"[4], favorizează tocmai o asemenea relativizare dacă noi nu sesizăm şi nu respectăm sensurile şi semnificaţiile perene, valorile constante, mereu îmbogăţite şi aprofundate ale binelui. Adevăr cu atât mai valabil când este vorba de binele moral. Ca măsură a devenirii, a progresului, binele este deschis pentru asimilarea a noi sensuri şi semnificaţii, ajungând la încărcături semantice care devin antinomice, din interior, cu sensurile vechi, impunând transformări care-i aduc noi statute semantice, însă prin îmbinări şi sintetizări cu semnificaţiile sale perene.

Socrate şi Platon condiţionau fiinţa (împlinirea) binelui de cunoaşterea acestuia, ceea ce pe ultimul (Platon) l-a determinat să compare cunoaşterea binelui cu lumina soarelui, fapt ce explică de ce binele este în "locul inteligibil" al sufletului, cu denumirea de "*Idee a binelui*", situată în fruntea ierarhiei ideilor şi având funcţiunea de a fi "pricina pentru tot ce-i drept şi frumos", ca producând "adevăr şi intelect"[5]. Este şi un început al conturării unei perspective metafizice a înţelegerii binelui; dar binele nu proiectează producerea a orice: "[...] binele nu

[1] "*Filosofia greacă până la Platon*", II, 1, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, pag. 520
[2] Hegel, "*Principiile filosofiei dreptului*", Editura Academiei, Bucureşti, 1969, pag. 247.
[3] Eminescu, "*Opere*", XV, pag. 58
[4] Fr. Engels "*Anti-Dühring*", pp. 106-107
[5] Platon, "*Republica*", III, pag. 517, c

este pricina tuturor lucrurilor, ci doar a celor bune, el nefiind vinovat pentru cele rele"[1].

Aristotel întemeiază *ideea binelui* pe aceea a *scopului urmărit pentru el însuşi*, precizând "că acest scop trebuie să fie binele, şi anume *binele suprem*"[2]. Ceea ce înseamnă că în raport cu *acest bine*, alte valori ale binelui, îndeosebi *bunurile* îşi pot pierde valoarea de scop, devenind mijloace. Binele este scopul suprem, "căci în vederea Binelui se întâmplă toate celelalte"[3]. Aristotel relevă şi faptul că, în calitate de *scop*, binele este *cauza* celorlalte; *scopul este substituit în rolul de cauză*. Binele constituie şi o *necesitate* "când e *peste putinţă* ca [...] să existe *fără împlinirea unor anume condiţii* [...]"[4]: necesar şi cu sensul: *fără "acel"* în lipsa cărui *nu poate fi* şi *dăinuie*. Totodată, reluând o idee conturată anterior în filosofia greacă, Aristotel distinge, relevant, că "între noţiunile de bine şi de rău intră ca intermediar ceea ce nu e nici bun, nici rău" - *indiferentul*[5]. Ceea ce înseamnă, parţial, că ceea ce este indiferent poate fi pus ca opţiune valorică de subiectul particular uman, fiind *dorinţa*, dar chiar şi *dreptul* lui. Dacă în planul valorilor universale ale binelui şi răului, indiferentul are poziţia intermediară, în plan particular ori individual el *poate* deveni şi obiect de opţiune. Adăugăm că astăzi, pe baza unor contribuţii cum sunt şi acelea ale lui Hegel, *independenţa opţională* a omului mărgineşte indiferentul valoric şi cu ceea ce îl apropie de anumite valori ale binelui ori chiar şi de anumite antivalori ale răului. Căci atât binele cât şi răul dispun de diferite gradaţii valorice: "mai binele", "binele", "mai puţin binele", "satisfăcătorul": asemenea grade de comparaţie, în mod corespunzător, comportând şi rău. Este şi contextul semantic căruia îi potrivim cuvintele lui Hegel: "Binele, deşi valabil în sine şi pentru sine, este astfel un anumit *scop particular* [...]"[6].

Diferenţele valorice ale binelui, ce oferă posibilitatea alegerii, pot deveni şi contradicţii care pot situa subiectul alegerii într-o situaţie dramatică, conducând la efecte contrarii valorilor superioare ale binelui: "Binele existent este supus distrugerii nu numai prin întâmplare exterioară şi datorită răului, ci şi prin *coliziunea* şi conflictul binelui însuşi"[7]. În metafizica binelui, Hegel relevă şi raporturile subiectivităţii şi obiectivităţii. Astfel, cu sens de concept, binele "e obiect al său însuşi [...], determinat în sine şi pentru sine", având în vedere înţelesurile sale de universalitate, ori cu extindere generală. Totodată, conceptul binelui, fiind în *conceperea subiectului*, intervine *amprenta subiectului* care "îşi

---

[1] Idem, II, pag. 37c.
[2] Aristotel, "*Etica nicomahică*", 1094, a, pag. 20
[3] Aristotel, "*Metafizica*", pag. 996, b.
[4] Idem, 1015, b.
[5] Idem, 1056, a.
[6] Hegel, "*Ştiinţa logicii*", Editura Academiei, Bucureşti, 1966, pag. 821.
[7] Ibidem.

este sieşi determinat ca individ"[1]. Însă, acelaşi subiect aspiră "de-a-fi-alt-ceva care este-în-sine"[2]. Binele este determinarea universală, în subiect, pentru împlinirea acestei fiinţări (împliniri). Încât, "subiectul" devine "scopul care vrea prin sine însuşi să-şi dea *obiectivitate* şi să se înfăptuiască în lumea obiectivă"[3]. Proces care reflectă caracterul *practic* al ideii binelui, finalitatea sa practică, ceea ce pune *în raport de trecere* a unui subiect cu "certitudine a realităţii proprii şi a irealităţii lumii"[4], a trecerii de la consumarea individuală a nevoii de bine la receptarea exigenţelor universale ori generale, care impun alte criterii valorice ale comportamentului. Dinamica subiectiv-obiectiv în raporturile binelui sunt reproduse astfel în definirea acestei valori fundamentale de către P. Foulquié şi R. Saint-Jean: "Binele, ceea ce este util la ceva sau cuiva, ceea ce răspunde unei nevoi ori unei tendinţe şi care, prin urmare, la fiinţele conştiente, produce dorinţa şi aduce satisfacţia"[5].

Deşi restrâns de subiectivitatea sa, care limitează sensurile binelui, omul, prin logos, conştiinţă, cuget, afectivitate pătrunde, intuieşte şi îşi apropie sensuri şi semnificaţii fundamentale ale binelui, recunoscute şi cu valabilitate universală. Dar, ca subiect creator şi ca valorizator al binelui, omul împlineşte legătura dintre sensurile universale şi cele particulare, concrete ale binelui, făcând posibilă însăşi realizarea sa. Însă, Aristotel, fiind critic cu ideea binelui la Platon, a binelui numai ca generalitate, arăta imposibilitatea realizării acestuia prin act. Numai prin supunerea sensurilor generale prelucrărilor şi adecvărilor prin "cuget şi simţire", prin eforturile originalităţii şi personalităţii care le adaptează situaţiilor concrete şi nevoilor determinante, ele devin realizabile. Personalitatea este aceea care descoperă şi care transpune în lumina conştiinţei sensurile binelui, ajungând până la conceptualizarea sa, şi tot ea este aceea care particularizează şi individualizează respectul şi aplicabilitatea binelui. Tot atâtea confirmări ale adevărului că binele, la fel ca şi polara sa, răul, nu există independent de om şi omenire, de condiţiile cunoscute de noi, deocamdată terestre, ale vieţii raţionale, conştiente, sufleteşti.

1.1. CONCEPTUL ETIC AL BINELUI

Există, ca relativ distincte, două entităţi logice (de cuget) ale binelui: conceptul etic şi noţiunea morală, ale binelui? Se deosebesc ori coincid, ori şi una şi alta? Sunt autori care explică conceptul etic al binelui prin sensurile noţiunii binelui moral. Un exemplu ni-l oferă, credem, chiar şi un autor ca A. Lalande care,

---

[1] Idem, pag. 819.
[2] Ibidem.
[3] Idem, pp. 819 – 820.
[4] Idem, pag. 820.
[5] P. Foulquié, "*Dictionnaire de la langue philosophique*".

atunci când distinge sensurile principale ale binelui ("ceea ce este util pentru un anumit scop ori pentru o ființă" și binele ca "bunăstare": fr. *bien-être*, germ. *das Wohl*), include și sensul conceptului etic al binelui pe care însă îl reduce la cel al noțiunii morale: "Ceea ce posedă valoare morală, fie categorică (Binele), fie derivată (un bine)"[1]. Lalande adaugă și caracteristicile funcționale ale binelui moral:

a. "în raport cu actele îndeplinite, el este acela care aprobă";

b. "în raport cu actele viitoare, acela care *trebuie* făcut", precizându-se că binele diferă de datorie.

Conceptul etic al binelui este asimilabil cu *noțiunea binelui moral*, tot așa cum etica se poate identifica cu morala. Însă, conceptul etic în discuție nu se reduce la noțiunea morală, la redarea sensurilor binelui moral, întrucât

- funcțiunile sale, ca și ale eticii în întregime, sunt preponderent cognitiv – teoretice, de explicare și fundamentare metafizică și axiologică;
- *conceptul etic al binelui este de esență teoretică*, pe când *noțiunea binelui moral este, prin excelență, o noțiune de valoare*, de *valoare morală*;
- conceptul etic al binelui aparține filosofiei (teoriei) morale, pe când noțiunea binelui moral aparține moralei;
- primul aparține limbajului teoretic, al doilea, limbajului moral-practic (al comunicării morale);
- conceptul etic aparține științei binelui, pe când binele moral este obiectul analizei care conduce la formarea conceptului.

Încât, nivelurile de elaborare ale celor două unități spirituale sunt diferite: conceptul evoluează la nivel teoretic, noțiunea morală la nivelul conștientizării morale și al practicii morale. Ele nu se opun, ci se completează: conceptul etic nu este o simplă explicare și teoretizare a binelui moral, ci și o susținere, o redescoperire, dar și o conștientizare de sine a acestuia prin: elementele de fundamentare teoretică, ceea ce înseamnă (poate însemna) și de aprofundare cognitivă, argumentările logice, raționale, dar și prin motivațiile axiologice, afective – omenești, prin justificări ale superiorității de principiu care finalizează afirmarea ordinii morale a raporturilor între oameni etc. De exemplu, la nivel filosofic apare elaborarea principiului răspunderii cu bine la rău, opus principiului răzbunării răului cu rău, legii talionului, cu motivațiile moral-axiologice corespunzătoare[2].

În general, morala a câștigat de pe urma progreselor gândirii etice, ale cunoașterii teoretice. Cu toate acestea, există eticieni care nu acceptă valoarea metafizicii în cunoașterea etică. Așa, de exemplu, procedează G. E. Moore în capitolul "*Etici metafizice*" din "*Principia Ethica*" - lucrarea sa publicată în prima

---

[1] A. Lalande, *Vocab. Tech. et Crit. de la Philos*

[2] Socrate și Platon, Iisus Hristos ș. a

ediție, în 1903. Rezumând cunoașterea metafizică la "ceea ce există, dar nu face parte din natură"[1], la ceea ce aparține unei "realități suprasensibile", supraempirice. Moore consideră că metafizicienii prezintă Binele Suprem în termenii acestei realități supranaturale. Propozițiile etice (privind binele) sunt deduse din propoziții metafizice, în așa fel încât metafizicienii ajung să derive *ceea ce este bun* din *ceea ce este real*. Aceasta înseamnă, după Moore, introducerea *erorii naturaliste* în etica metafizică (redarea eronată a conținutului binelui în termeni naturaliști: plăcere, folos, util etc.). Ori, *binele moral* este un *bine intrinsec, scop în sine*, incompatibil cu calitatea de mijloc pe care o comportă ipostazele sale naturale, amorale ori imorale. Însă, etica binelui intrinsec este contrarie eticii metafizice, întemeiată pe eroarea naturalistă. Opoziția etică – metafizica este confirmată și în cazul în care metafizica operează cu ideea de *realitate eternă*, idee care este incompatibilă cu ideea de schimbare programată de binele moral, pus sub semnul lui *trebuie* și nu al lui *este* (Sollen și nu Sein). Ori, dacă realitatea metafizică este eternă, înseamnă că ea nu este modificabilă prin acțiunea etică sau morală. De unde ar rezulta lucrul absurd că *ceea ce este real, este și moral*, ceea ce echivalează cu anularea eticii.

1.3. METAFIZICA BINELUI MORAL

Etica binelui a beneficiat de metafizica binelui. Ordinea morală a binelui este, astfel, susținută de o supraordine metafizică a binelui. Filosofia greco-latină, cea creștină din evul mediu, filosofia kantiană, cea hegeliană ș. a. ne oferă câteva *modele de integrare* a teoriei binelui în cadre teoretice universale. Prezentăm succint câteva dintre ele:

- *Modelul lui Platon* în care binele este încadrat în ordinea ideatică a esențelor, dar în poziție directoare de idee supremă, constituind "pricina a tot ce-i drept și frumos"[2], motivând temeiul etic al creației artistice și pentru ordinea justiției în cetate.
- *Modelul lui Aristotel* în care, având caracteristica de valoare intrinsecă, binele este echivalent scopului suprem și, respectiv, binelui suprem. Căci urmărit "pentru el însuși" ca "scop", "acest scop trebuie să fie binele, și *anume binele suprem*"; în acest fundament metafizic se află temeiul *atitudinii dezinteresate* în respectul moralei, în moralitate.
- *Modelul teologic* în care ordinea divină a vieții include înzestrarea omului cu mijloacele autoconducerii libere (rațiune, inclusiv rațiune practică, voință, capacitatea de a alege și de a decide etc.), purtând răspundere pentru actele sale.

---

[1] G. E. Moore, op. cit., pag. 233
[2] Platon, "*Opere*", V, pag. 316

- *Modelul kantian* în care dimensiunea imanentă a vieții omului ca ființă (fenomenală) este asistată de valorile morale, cu descendență transcedentală, ridicând valoarea morală a vieții la nivel și semnificație universală.
- *Modelul unității binelui absolut* cu cel relativ care îmbină susținerea omului cu certitudinea semnificațiilor perene, durabile ale binelui, dar și cu acoperirea nevoii de modernitate și de concordare cu noile cerințe ale situațiilor morale.

Nu numai fiecare în parte, dar și operate în sinteze cuprinzătoare aceste modele sau atare modele oferă temeiuri pentru elevarea valorii binelui moral și pentru susținerea cu energii inepuizabile ale unui nivel ridicat al moralității.

1.4. BINELE MORAL CA BINE SUPREM

Stoicul Seneca afirma categoric: "Binele suprem este ceea ce este moral"[1]. În concepția stoică, afirmația se poate întemeia pe teza că binele moral coincide cu virtutea: "Nu poate exista bine decât acolo unde există vreo virtute și virtutea este în mod firesc binele"[2], iar "virtutea este *binele desăvârșit* [...]"[3], iar "*binele suprem* nu admite nici un fel de adaos (căci ce poate fi deasupra binelui suprem?)"[4]. Identificându-se cu virtutea, binele suprem se află la înălțimea absolută. Prin elevare la cota absolută a virtuții, binele moral imprimă omului puterea de a domina bunurile, puterea stăpânirii de sine, tratarea cu indiferență a binelui extrinsec.

Seneca a identificat explicit binele moral cu binele suprem. Însă, elementele identității se conturează încă de la Platon. La eminentul gânditor antic, coincidențele binelui moral cu binele suprem se pot distinge pe două direcții, una metafizică și cealaltă socială:

- În cea *metafizică*, binele are semnificație etică în sensul că este pricina a tot ce-i *drept* și *frumos* (Platon are în vedere și frumosul interior, sufletesc, moral, dar și organizarea vieții publice pe exigențe de justiție).
- Având în vedere entitatea *cetății* sau a *comunității* (a societății), Platon distinge un bine moral specific: "Cel mai mare bine" și, în contrast, "cel mai mare rău" în cetate, determinându-le ca răspuns: "Avem însă vreun rău mai mare pentru cetate decât acel lucru care ar dezbina-o și ar face din ea, mai multe în loc de una? Ori vreun bine mai mare decât cel care ar lega-o laolaltă și ar face-o una?"[5]. Cât de actual este marele Platon! Actualitate la care a contribuit și celebrul său elev

[1] Seneca, "*Scrisori către Lucilius*", pag. 192.
[2] Idem, pag. 465.
[3] Ibidem
[4] Idem, pag. 270.
[5] Platon, "*Opere*", V. III, pag. 462, b.

Aristotel. Reluând conceptul "celui mai mare bine" şi cel al contrariului său, stagiritul (Aristotel era din Stagira) îl apără cu sensurile morale (al unităţii cetăţenilor, respectiv al discordiei lor). Deosebindu-l de *binele-mijloc* (bine-extrinsec), Aristotel, cum s-a specificat mai înainte, identifica binele moral cu binele suveran, având în vedere caracterul intrinsec al acestuia. Sensul moral al *binelui suprem* este deosebit de clar scos în relief de Imm. Kant în definiţia dată de el acestui bine: "Numesc idealul binelui suveran ideea unei astfel de inteligenţe, în care voinţa cea mai perfectă din punct de vedere moral unită cu beatitudinea suverană, este cauza oricărei fericiri din lume, întrucât această fericire se află în proporţie exactă cu moralitatea (cu demnitatea de a fi fericit)"[1]. Voinţa pură, cea mai perfectă din punct de vedere moral şi cu demnitatea de a fi fericit dau în etica rigoristă a lui Kant sensul deplin pentru moralitatea binelui suveran.

1.5. CARACTERUL INTRINSEC AL BINELUI MORAL

Schiţată numai de Aristotel, această caracteristică a binelui moral este pe larg examinată de către G. E. Moore în celebra sa lucrare din 1903, "*Principia Ethica*". După el, problema este reluată adesea în meta-etica contemporană. Binele moral este considerat valoare intrinsecă spre deosebire de bunuri, clasate ca valori extrinseci. Moore afirmă că "în cazul «bunătăţii» etice şi estetice, eu cred că cei care militează în favoarea «obiectivităţii» acestor concepte nu doresc în realitate să susţină câtuşi de puţin simpla «obiectivitate» ci, în principal şi în esenţă, faptul că acestea sunt un gen de valoare intrinsecă"[2]. Parcă, sub influenţa pozitivismului, binele moral este desubiectivizat şi tratat ca "obiectivitate", dar nu în sensul că este independent de subiectul moral, cum o cer pozitiviştii, ci în sensul detaşării morale de subiectivitatea egoistă, interesată a acestui subiect. În respectul binelui, el îl tratează ca valoare intrinsecă, adică ca scop în sine, urmărit pentru el însuşi. Promovarea binelui moral ca valoare intrinsecă garantează parcă păstrarea valorii lui morale *tocmai în respectul moral*, ferind binele de deformările posibile din partea atitudinii subiectului care îl realizează. Ori, poziţia pozitivistă în etică este aceea de a desubiectiviza morala şi moralitatea, lipsindu-le tocmai de condiţia lor esenţială.

Şi Aristotel, şi Kant, şi Hegel au subliniat că fără subiect şi fără autonomia sau libertatea lor de alegere deliberată, nu există moralitate, nu se poate împlini în chip specific binele moral şi nici chiar datoria morală. Jürgen Habermas şi Hans Jonas, în zilele noastre, critică pe drept cuvânt orientările din meta-etica contemporană care desubiectivizează moralitatea în manieră pozitivistă ori neopozitivistă. Pentru apărarea caracterului universal al valorii morale, al valorii

---

[1] Imm. Kant, "*Critica raţiunii pure*", pag. 605.
[2] G. E. Moore, "*Principia Ethica*", CEU Press, 1997, pag. 366.

binelui moral, ideea caracterului intrinsec este pe cât de adevărată, pe atât de profundă şi benefică. Indiferent de condiţii şi de subiectul său realizator, binele intrinsec îşi păstrează valoarea morală oriunde şi oricând. Sv. Stojanovic observa că "pentru Moore este bun în sine acel lucru care ar fi bun şi dacă ar exista exclusiv el"[1]. Dar tocmai în subiectul uman, în conştiinţa şi în atitudinea sa morală, binele moral trebuie să-şi afirme demnitatea valorii intrinseci. Cu acest înţeles, Liviu Rusu se referea la valorile dignitative în care includea şi binele moral[2]. Caracteristica binelui moral de valoare intrinsecă ne atrage atenţia că acest bine trebuie respectat, pur şi simplu, pentru valoarea lui morală, valoare care este un scop în sine. Este acelaşi motiv pentru care Seneca şi alţi stoici cereau respectul binelui moral ca bine suprem, al onestităţii sau al demnităţii pentru ele însele.

I.6.BINELE MORAL CA "MAI BINELE"

Reamintim judecata hegeliană a binelui moral (pornind de la un proverb franţuzesc): "Le plus grand ennemi du bien c'est le mieux" ("cel mai mare inamic al binelui este mai binele"). Regret că un asemenea proverb n-a fost găsit în folclorul românesc. La noi, dimpotrivă are mare căutare un alt proverb: "Fereaşcă Dumnezeu de mai rău". Sau altul încurajator: "Cine nu ştie ce-i răul, nu cunoaşte nici ce este binele", înrudit îndeaproape cu proverbul: "Tot păţitu-i priceput". Nu ni se pare fără legătură proverbul franţuzesc cu civilizaţia la care a ajuns poporul francez, după cum nu ni se pare fără legătură faptul că un mare gânditor din Germania îl afirmă printr-una din cele mai importante opere ale sale[3] şi faptul că o face într-o ţară care astăzi este atât de dezvoltată. De ce noi nu reuşim să depăşim pe "Fereaşcă Dumnezeu de mai rău" cu convingerea fireaşcă că *binele* e ameninţat fără drept de apel de *mai binele*? Şi dacă reuşim să întrevedem şi să decidem *mai binele*, să rugăm: "Ajută-ne Doamne să ajungem la el". Să ajungem prin efortul nostru sporit la *mai binele*. Obişnuinţa cu *răul* ori cu *din ce în ce mai răul* este *duşmanul binelui*, al oricărui bine, cu *atât mai mult duşmanul mai binelui*.

Psihologia morală şi cea religioasă a binelui trebuie înţeleasă ca aparţinând structurii sufleteşti, fie a omului activ pentru că este călăuzit de *aspiraţii mereu superioare*, fie a omului mediocru obişnuit cu ce a moştenit, obişnuit să rămână în cadrele tradiţionale ale orizontului vieţii şi ale efortului. Încât, în România "binele" este ameninţat de "mai răul", din *nefericire* şi, deocamdată, mai puţin de "mai binele". Să zicem deocamdată. Să sperăm că iniţiativa, creativitatea poporului nostru nu vor fi blocate mult timp de o psihologie morală nefavorabilă,dominată de

---

[1] Sv. Stojanovic, "*Meta-etica contemporană*", I, pag. 92

[2] Vezi Liviu Rusu, "*Logica frumosului*"

[3] Hegel, "*Principiile filosofiei dreptului*", Ed. Academiei, Buc., 1969, pag. 247.

ideea cuprinsă în exclamația neputincioasă: "Ferească Dumnezeu de mai rău". Filosoful Platon spunea că forța divină răspunde numai de "cele bune", iar filosofia creștină pune răul pe seama liberului arbitru, al liberei alegeri făcute de om. Etica, inclusiv etica creștină convinge că *stă în puterea omului* să *aleagă binele* și *mereu mai binele*, să aleagă binele în raport cu răul și *mai binele* în raport cu binele.

1.7 BINELE MORAL CA "CEL MAI BUN LUCRU DE FĂCUT"

Binele moral presupune:

- să faci binele;
- să nu faci răul;
- să repari răul comis din diferite cauze.

Binele moral însă presupune, cum în parte s-a arătat, să faci ceva cu mult mai mult, să anticipezi și să faci "*mai binele*", adică, pentru prezent, să supraveghezi anacronizarea binelui și să fii pregătit să operezi depășirea lui cu "mai binele". Credem că legea concurenței sau legea întrecerilor firești între oameni solicită și imperativul moral al motivării noilor modele ale valorilor prin exigențele "mai binelui". Credem că morala românească ar trebui să-și manifeste mai exigent solicitările față de om din perspectiva "mai binelui". Binele moral însă deschide omului și perspectiva unui *principiu superior al binelui: Principiul celui mai bun lucru de făcut*. Nu reprezintă acest principiu o utopie ori o solicitare exagerată a posibilităților morale ale omului? Nu vine el, oare, în contradicție cu libertatea ori autonomia personalității morale a omului? Nicidecum, ba chiar dimpotrivă! Principiul "celui mai bun lucru" vine în întâmpinarea nevoii omului de creativitate, de afirmare originală, *de afirmare a valorii sale supreme care este personalitatea*. Principiul "mai binelui" este șansa comună, generală a oamenilor, pe când *principiul* "celui mai bun lucru de făcut" finalizează împlinirea omului printr-o *valoare supremă a vieții*, o valoare care exprimă originalitatea, talentul, înclinațiile, distincțiile omului în lume, sau chiar șansele lui de nemurire. Este un principiu de moralitate care rezervă *dreptul omului la prețuire ca geniu, ca talent*, ca personalitate "creatoare". Este vorba de omul pentru care "[...] scopul final al comportamentului îl constituie plenitudinea absolută a vieții" care "*nu se dobândește altfel decât prin creație* sobornicească din care rezultă dintotdeauna conținuturile absolut valoroase ale existenței [...]"[1]. Losski deosebește viața pe care, în etica sa, Spencer o înțelegea cu semnificație biologică, opusă acestui înțeles, el având în vedere "viața suprabiologică"[2]. În același sens, Isidor Todoran milita pentru ca "omul să săvârșească fapte care să vorbească de la sine despre

[1] N. O. Losski, "*Condițiile binelui absolut*", Humanitas, București, 1997, pag. 81.
[2] Idem, pag. 82

măreția demnității sale morale și să creeze opere care să poarte pecetea spiritualității, cu care Divinitatea l-a înzestrat"[1].

Principiul "celui mai mare bine" se include director într-o morală a motivațiilor superioare, de mare randament, ale activității care însă consumă mari energii, energii care parcă sporesc în focul creației. Este vorba de o morală pentru care binele înseamnă concentrare și renunțare la plăcerile cotidiene, insistență sau perseverență, suspendarea sau amânarea intereselor personale, sacrificiu benevol, stăpânire de sine și răbdare, tărie de caracter în situații care pot aduce descurajări, încrederea în bunele șanse ale lucrului în curs, etc. Este vorba de ethosul creației care se întemeiază pe inițiativa, autonomia și angajările creatorului, iar creatorul în cauză poate aparține oricărei condiții sociale sau culturale. De data aceasta, principiul românesc al binelui pare neîndurător și stimulator: "Decât codaș la oraș, mai bine în satul tău fruntaș". Deși, cumva, s-ar părea că satul nu ar putea oferi *mari șanse valoru de frunte* pentru om. Mai ales dacă cel în cauză este orășean.

1.7.ȘTIU CE ESTE BINELE, DAR FAC RĂUL

Oare de ce omul, știind ce este binele, ba mai mult năzuința lui permanentă este câștigată de convingerea sa morală că trebuie să facă numai binele, el totuși ajunge să fie câștigat și de chemarea răului? Cum se explică faptul că, *mai ales conștient*, el face răul? El face răul, știind că prin el lovește, producând suferința, produce altuia daune, lezându-i drepturile dobândite prin efortul său legal, corect. Cum se explică acest lucru care lovește până și conștiința răufăcătorului, relevându-i acestuia că binele nu trebuie încălcat și că răul nu trebuie săvârșit? Cum se știe, Socrate sublinia că răul săvârșit se datorează ignoranței și că știința binelui și a răului are ca urmare fapta bună și abstinența de la rău. Oare nu avea dreptate Socrate când spunea că răul este produs de ignorant, adică de cel care nu știe să facă deosebirea între bine și rău? Nu pot fi ignorate explicările diferitelor fapte rele prin ignoranță. Dar (încă odată), cum se explică că faci rău când știi ce este răul și ce este binele, știind motivat că nu trebuie (nu ești îndreptățit) să comiți răul?

Antinomia între conștiința binelui și fapta rea a fost afirmată în termeni categorici, ca cei formulați de noi mai sus, încă de filosofia antică. Ovidiu redând-o în "*Metamorfoze*", VII, 20-21 prin gura Medeii: "Videe meliora proboque; Deteriora sequor (Văd ce e bine și înecuviințez; Dar urmez ce-i rău)"[2]. Explicând "mărturisirea Medeii", B. Marian spune că "generalizând, (ea) se referă la omul căruia inteligența și simțul moralei îi arată calea datoriei și a adevărului, dar pe care

[1] Isidor Todoran, "*Bazele axiologice ale binelui*", Omniscop, Craiova, 1996, pag. 136.
[2] Barbu Marian, "*Dicționar de citate și locuțiuni străine*", Editura Enciclopedică Română, București, 1973.

slăbiciunea lui şi ispita plăcerilor îl târăsc până la urmă spre rele"[1]. Dacă în cuvintele folosite de Ovidiu antinomia pare a fi între cunoaşterea binelui şi fapta rea, la Sf. Ap. Pavel antinomia apare explicit între voinţă şi faptă: "Căci nu fac binele pe care îl *voiesc*, ci răul pe care *nu-l voiesc*, pe acela îl săvârşesc"[2]. Ba mai mult, spune Sf. Ap., "nu ceea ce voiesc, aceasta săvârşesc, dar *ceea ce urăsc, aceasta fac*"[3]. Explicaţia dată de Sfântul Apostol are în vedere că legea e bună dar omul e trupesc, "vândut sub păcat"[4], încât, transpunerea în situaţia păcătosului îl determină pe Sf. Ap. Pavel să spună: "[...] nu eu fac aceasta, ci păcatul care locuieşte în mine"[5]. Prin voinţă, care e în om, nu se vrea răul, însă păcatul se datorează trupului, "[...] a voi se află în mine, dar a face binele nu"[6]. "[...] Ştiu că nu locuieşte în mine, adică în trupul meu, ce este bun"[7]. Încât, "[...] dacă fac ce nu voiesc eu, nu eu fac aceasta, ci păcatul care locuieşte în mine"[8]. Păcatul este "în mădularele mele"[9]. Însă, păcatul prinde viaţă ca ispită indirect stârnită de interdicţia legii. Înainte de a fi interdicţie, păcatul nu era. "Fără lege păcatul era mort", "după ce a venit porunca, păcatul a prins viaţă"[10]. Datorită legii, ceea ce a fost bun a devenit rău.

Însă, prin interdicţia normată a ceea ce înainte de apariţia legii nu era un rău, ci un bine, nu înseamnă că răul nu continuă să atragă ca şi cum ar continua să fie un bine. Omul comite şi răul tocmai pentru că, paradoxal, răul este şi un bine. Dacă răul ar fi absolut rău, evident omul nu l-ar săvârşi. Răul absolut nu ar lăsa nici o şansă pentru opţiunea omului. Un asemenea rău ar face imposibilă şi o libertate de alegere care să facă din bine şi din rău alternativele opţiunii. Nu, deoarece răul absolut nu ar oferi variante valorice, inclusiv variante ale răului necesar sau variante ale răului ca bine. Din punct de vedere moral însă răul nu poate fi decât un bine egoist; se recurge la el ca mijloc pentru interesele înguste, egoiste. Se recurge la rău şi din invidie, ranchiună sau din motive de răzbunare. Se recurge la rău în condiţii în care însul răufăcător ştie ori are posibilitatea să ştie că normele morale, uneori chiar şi alte norme sociale interzic ca incorecte ori nedrepte fapte ca cele pe care el le comite ori este gata să le comită. Duplicitatea morală este şi ea un factor favorizant al săvârşirii răului. Individul ştie ce-i binele dar recurge la rău, folosind

---

[1] Ibidem.
[2] Sf. Ap. Pavel, "*Rom.*", 7, 19.
[3] Idem, 7, 15.
[4] Idem, 7, 14.
[5] Idem, 7, 17.
[6] Idem, 7, 18.
[7] Idem, 7, 18.
[8] Idem, 7, 207.
[9] Idem, 7, 23.
[10] Idem, 7, 8 şi 9.

masca, mijloacele care-l ascund, simulând gesturile binelui, ascunzându-şi adevăratele intenţii.

"Răul nu este deci în chip absolut rău; el este şi dăunător dar aduce, în acelaşi timp, şi o satisfacţie pentru una sau alta din cerinţele individului uman"[1]. El este un rău moral, dar poate fi şi un bine hedonic, un bine ca plăcere, sau ca satisfacere a unui interes meschin, incorect din punct de vedere social. Ca "bine" el nu produce decât efecte pe termen scurt şi limitate ca semnificaţii. Deseori, efectele ori consecinţele contrare chiar pentru răufăcător nu întârzie mult să apară. Nu pentru că răul întreţine răul, uneori acesta întorcând războinarea chiar împotriva răufăcătorului. Este o confirmare a proverbului "rău faci, rău găseşti".

Răul poate surveni şi din atitudinea faţă de bine. Odată ales, binele nu poate să-şi păstreze valoarea pe termen nelimitat, binele poate deveni inactual, anacronic, transformându-se în contrariul său: "De unde ne vine binele de acolo ne vine şi răul, dar şi mijlocul de a scăpa de el. Apa adâncă, de pildă, este folositoare în multe privinţe, dar şi primejdioasă, fiindcă te poţi îneca în ea. S-a născocit deci un mijloc de a scăpa de primejdie: înotul"[2]. Sau, şi mai la obiect, aflăm la Democrit următoarele: "Din bine poate rezulta adeseori rău pentru oameni, dacă aceştia nu ştiu să-l conducă şi să-l suporte cu uşurinţă. Astfel de lucruri nu trebuie socotite ca rele, ci ca bune, şi pe acestea le poţi folosi, dacă vrei, pentru a îndepărta răul"[3]. Orientarea omului spre bine ori spre rău depinde în cea mai mare măsură de omul însuşi, de fluctuarea nivelurilor sale de aspiraţii, intenţii, dorinţe, trebuinţe etc. Omul poate fi cucerit de unele sau de altele dintre acestea în funcţie de situaţiile şi condiţiile în care evoluează el şi relaţiile sale cu oamenii, cu instituţiile şi cu societatea. Este greu ca el să nu fie şi o fiinţă contradictorie. Chiar dacă este dominat de intenţiile de a face numai binele, riscă uneori să fie cucerit de iluziile "binefăcătoare" ale răului.

În orice caz, prin rău omul apare şi determinat de împrejurări, de condiţii sau chiar de stări pe care nu le controlează, ori nu le controlează mai puţin. Prin bine, el este mai sigur pe lumina din conştiinţa sa şi mai sigur că are certitudine în lume. Prin rău, omul este slab faţă de sine, prin bine el are succes la valorile nemuririi.

---

[1] Ioan Grigoraş, *"Binele şi răul"*, Editura Junimea, 1971, pag. 45

[2] Democrit, *"Fragmente"*, fr. 192, în T. Vianu *"Dicţionar de maxime comentat"*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962, pag. 30

[3] Ibidem, fr. 173

III.2. RĂUL

Răul provine din latinescul *reus* – parte într-un proces, acuzat, învinuit, vinovat, răspunzător. Noţiunea *răului moral* era numită în limba latină cu termenul *malum-i*: rău, boală, defect, lipsă, nenorocire etc. Spre deosebire de alte limbi romanice (exemplu franceza, italiana, spaniola) care, pentru noţiunea răului, au preluat – cu adaptări specifice - termenul latin *malum*, limba română a potrivit pentru această noţiune termenul latin *reus*, înregistrând totuşi derivaţii ale primului termen: maliţie, maliţiozitate, maliţios, sinonime cu răutate, răutăcios. Să observăm însă că derivaţiile româneşti ale lui *malum* nu semnifică, strict, orice rău moral, ci numai *răul din fire, pătimaş, orb*, relativ distinct de *răul elaborat subiectiv*, premeditat, condiţionat de intenţie, de proiectarea sa ca scop şi mijloace, ascuns, uneori, prin formele duplicităţii, minciunii, ale inducerii în eroare. Nu întotdeauna răul moral se asociază şi cu maliţiozitatea, acest rău fiind săvârşit, adesea, chiar şi de inşii care dispun de însuşirea "bunătăţii". Afirmaţia poate fi exemplificată de hoţii "ne-egoişti" care, însuşindu-şi bunuri străine, le împart altora. Se disting haiducii care împărţeau săracilor ceea ce luau de la cei bogaţi. De unde, necesitatea de a distinge răul în cazul *omului rău* (al răutăciosului) de *răul cu sensul moral generic*, probat şi de *răul ne-răutăcios*.

2.1. RĂUL CA RĂUTATE

Răul ca răutate este însuşirea omului care urăşte, invidiază, poartă ranchiună. Răul din fire îl distingem la insul predispus prin natură să urască. Este, probabil, răul care i-a determinat pe unii gânditori (exemplu Hobbes) să considere că oamenii sunt răi de la natură, generalizare neacoperită decât numai parţial de adevăr. Nu rareori, afirmaţia este întărită de perioadele de criză morală a societăţilor, această criză fiind pusă, uneori, pe seama răului nativ al oamenilor. Dar, aşa cum se poate afirma că oamenii sunt *răi* de la natură, tot aşa se poate spune (afirmaţia nu lipseşte în filosofie, ex. Rousseau) că ei pot fi *buni* de la natură - idee, de asemenea, exagerată.

Referindu-se la răul datorat înclinaţiilor sensibile (naturii), Kant distinge un "obiect necesar [...] facultăţii de a detesta"[1]. La rândul său, Hegel spunea că "voinţa rea voieşte ceva opus universalităţii voinţei [...]; ea este deci pentru *sine*, se menţine ca singulară şi este însuşi acest bun plac. Subiectul individual ca atare

[1] Imm. Kant, "*Critica raţiunii practice*",1972, pp. 146 - 147.

are de aceea, în mod absolut, vina răului său".[1] Şi răul ca răutate, deşi este "din fire", deci mai puţin controlabil, cade sub incidenţa judecăţii morale, aceasta întrucât omul *nu are voie* să fie impulsiv, necugetat, animalic, pizmuitor, ranchiunos. Stăpânirea de sine, înlocuirea urii cu dragostea, adoptarea calmului şi raţiunea stau în puterea lui, educaţia instituindu-le ca *datorii de neîncălcat*. Răul din fire devin nescuzabil şi deci responsabil, cerinţe impuse de formarea omului ca demnitate şi personalitate morală. "A face [...] din orbirea clipei, din iritarea pasiunilor, din beţie şi, în genere, din ce se numeşte forţa resorturilor sensibile (în măsura în care este exclus ceea ce întemeiază un drept al nevoii (§120), temeiuri când e vorba de imputarea şi de determinarea crimei însăşi şi de pedepsirea ei, şi a privi astfel de circumstanţe ca şi cum prin ele vina criminalului ar fi îndepărtată, înseamnă totodată (conform §100, 119) obs.) a nu-l trata după drept şi onoare, ca om, a cărui natură este tocmai aceasta de a fi prin esenţă ceva *universal* [...]"[2].

Ca subiect al răzbunării, răul a fost şi încă mai este scuzabil în virtutea reminiscenţelor normelor talionului[3]. Morala şi justiţia modernă însă, nu mai recunosc şi nu mai justifică răul răzbunării. Ca expresie a impulsivităţii, răul nu poate fi justificat sau tolerat. Tot Hegel sublinia că "sfera în care acele circumstanţe intră în consideraţie ca motive de micşorare a pedepsei este o alta decât a dreptului, sfera indulgenţei"[4]. *Indulgenţa* este dreptul păgubitului ori al instanţei, şi nu al subiectului răului.

2.2. RĂUL GENERIC

Este noţiunea care semnifică *tot ceea ce dăunează, insatisface, creează suferinţă, tulbură* ori *frânează (împiedică) evoluţia normală a vieţii* şi *activităţii individuale* sau *colective a oamenilor*. Răul reprezintă "ceea ce contrazice tendinţele noastre, fie sensibile (rele sau suferinţe de ordin fizic şi de ordin moral), fie raţionale (greşeli sau păcate, dezordine şi imperfecţiuni)"[5]. În acest dicţionar, răul apare ca ceva obiectiv, real, ceea ce produce suferinţa sau, cum relevă şi A. Lalande, "tot ceea ce este obiect al dezaprobării sau al blamului, tot ceea ce este astfel încât voinţa are dreptul să i se opună legitim şi să-l modifice dacă e posibil". Alteori, se precizează că răul este *ceea ce e apreciat ca rău*, de către om: "Termen universal de apreciere defavorabilă, serveşte la a caracteriza tot ceea ce este un eşec sau atrage după sine o dezaprobare în oricare ordine a finalităţii"[6]. Răul se

---

[1] Hegel, "*Principiile filosofiei dreptului* ", pag. 164

[2] Hegel, op. cit., pag. 155.

[3] Vezi i. a.

[4] Idem, pag. 156.

[5] P. Foulquié, R. Saint-Jean, "*Dictionnaire de la langue philosophique*".

[6] A. Lalande, "*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*"

constituie în relația cu omul (grupul uman), fiind ceea ce provoacă o influență nocivă, dăunătoare omului. Deși obiectiv, răul constă în fenomenul negativ pentru om: *ceva este rău* pentru om. Relația cu omul este esențială din două motive: *răul e suferit de om* și tot omul este *subiectul care apreciază ceva rău*, ceva ce este în relație cu el. Omul este (mai precis poate fi) și *subiectul răului*: acela care concepe, proiectează, premeditează, intenționează și urmărește răul și acela care îl și săvârșește.

Însă, nu orice rău este opera conștient înfăptuită de om. Omul este numai una din cauzele (poate fi și principala, dar și mica cauză a) răului. Există și forme ale răului care au și alte cauze. Pentru a le înțelege, pot fi reamintite *formele răului* indicate de Leibniz: "Răul *metafizic, fizic* și *moral*. Răul metafizic consistă în simpla imperfecțiune, răul fizic în suferință și răul moral în păcat"[1]. Se poate adăuga acestei clasificări una mai recentă, a lui J. Fourastié: *răul propriu existenței* (răul constituției), *răul coexistenței, răul evoluției și eterogenității timpului*, putând fi inclus și *răul-greșeală*. În măsura în care *răul-imperfecțiune* (metafizic) depinde obiectiv de limitele noastre în raport cu universul, el nu este imputabil omului care îl suportă dar, în măsura în care limitele se datorează nouă, lipsei efortului propriu de a reduce limitele neputinței și imperfecțiunea, el ne este imputabil. Într-un mod analog se judecă și *răul-metafizic* (suferință): depinzând de cauze naturale, firești (cu atât mai mult cu cât acestea nu sunt cunoscute) care nu pot fi controlate, suferința nu este deci în puterea noastră și nu purtăm răspunderea pentru ea; răspunzători pentru suferințele noastre devenim prin neglijență, abuz, dezordine, lipsă de igienă, etc.

Cumulând cumva *răul metafizic* și cel *fizic* din schema lui Leibniz, Fourastié se referă la imperfecțiuni datorate unor cauze cum sunt: "un viciu de construcție, fie cosmic (sisteme solare erupând), fie ereditar; un accident intern (unul din organe devine deficitar); o uzură generală. Nu știm pentru ce existențele se uzează, însă faptul că ele au toate o naștere, o existență și o dispariție sau moarte"[2].

Cât privește *răul coexistenței*, acesta constă în conflictele ființelor vii diferite de pe Terra. Pentru a face posibilă coexistența, metodele sunt diferite: izolarea, pedeapsa, condiționarea reciprocă a împlinirii nevoilor, ocrotirea faunei și florei, ameliorarea mediului ambiant; la nivel uman morala, normele în subsisteme diferite. Pe de altă parte, evoluția este privită ca rău în sensul că face relative existențele, unele sunt curmate prin devenire (înlocuite) de altele, încât rezultă o eterogenitate a spațiului și a timpului. Răul se diminuează prin dezvoltarea capacității noastre de previziune, în același timp evoluția aduce noi probleme și obstacole. Omul nu-și poate prevedea decât puțin din cursul vieții sale. Răspunderile omului pentru atare dimensiuni ale răului țin de șansele efortului său

---

[1] Theodiceea, I[er], §21

[2] J. Fourastié, "*Essais de morale prospective*", Gonthier, Paris, 1966, pag. 134.

cu sine şi cu ordinea în care vieţuieşte şi lucrează. În acest context, înţelegem şi *răul-greşeală*: în măsura în care greşim datorită imperfecţiunii noastre, lipsei de maturizare, răul ne este scuzabil. Dimpotrivă, când greşeala se explică prin lipsa efortului, prin comoditate şi neglijenţă, răul ne este imputabil. Dar, *greşeala* este (poate fi) şi *un rău moral*. Ce este acest *rău moral*?

2.3. RĂUL MORAL

Răul moral aparţine *conduitei* umane prin care insul manifestă o *anumită atitudine* faţă de altul sau faţă de sine, *în dezacord* cu *valorile* ori cu *exigenţele morale*, cu *interesele* sau *aspiraţiile legitime* ale *semenilor* ori *ale sale*.

Fericitul Augustin spune că "răul moral este, în fond, singurul rău adevărat", că acest rău "este infinit mai grav decât cel fizic"[1]. Acelaşi cugetător creştin relevă că două ar fi relele: "unul acela pe care îl face e *păcatul*, cel pe care îl suferă, *pedeapsa*"[2]. Răul moral înseamnă dăunarea vieţii sau activităţii altora sau celei proprii, contrapunerea pe sine societăţii sau oamenilor, lezarea intereselor societăţii prin actele nocive asupra mediului natural ori asupra condiţiilor normale ale vieţii şi activităţii etc. El este contrariul binelui moral, având ca şi acesta numeroase determinări: brutalitatea, violenţa, huliganismul, lenea, parazitismul, hoţia, insulta, calomnia, cruzimea, minciuna, laşitatea, incorectitudinea, nedreptatea etc. El poate consta în daune materiale sau spirituale, în efecte negative complexe – pentru altul ori chiar pentru sine – în care se interpun semnificaţiile moralei, raporturile morale între oameni. Ca şi binele, *răul moral* presupune *participarea conştientă*, a *deliberării* şi *premeditării*, *deciziile libere*, dar şi acelea luate uneori sub presiune. În acest ultim sens se poate aminti teza aristotelică după care omul trebuie să reziste constrângerii când este silit să comită un rău ruşinos.

Săvârşirea unei daune fără participarea conştiinţei poate fi numai un *rău obiectiv*, nu neapărat un *rău moral*, *un rău prin accident*. Răul moral, la fel ca şi binele moral, ţine de autodeterminarea completă a omului, de conştiinţă şi practică. "Certitudinea abstractă care se ştie pe ea însăşi ca fundament a tot – spune Hegel – are în sine posibilitatea de a vrea universalul conceptului, dar şi pe aceea de a face ca principiu un conţinut particular şi de a-l realiza"[3]. Răul "[...] aparţine astfel totdeauna [...] certitudinii de sine şi numai omul [...] poate fi rău şi bun"[4]. Dar şi răul obiectiv, răul prin accident poate deveni un rău cu semnificaţii morale, în

---

[1] C. Pavel, "*Problema răului la Fericitul Augustin*", Edit. Institutul Biblic şi de Misionarism al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, pag. 60.
[2] Augustin, "*Contra Adimantum manich. disc.*", c. 1. CSEL, vol. XXV, s. VI, pag. 1, pag 184.
[3] Hegel, op. cit., pag. 164
[4] Ibidem.

funcție de atitudinea subiectului săvârșitor: de condamnare ori respingere a faptelor săvârșite, de reparare a daunelor ori, dimpotrivă, de nepăsare și nesimțire, de împăcare cu sine, de acceptare a faptelor inconștient săvârșite, de opoziție nejustificată față de critica celor păgubiți etc. Solicitarea scuzelor de rigoare, a iertării, însoțite, necesar, de repararea daunelor sunt datorii pe care inconștiența de moment a faptelor rele nu le poate anula. Și aceasta deoarece, cum spune S. Weil, "nu există experiență a răului decât în interzicerea de a fi îndeplinit, sau, dacă a fost îndeplinit în aceea de a fi repetat. Când se îndeplinește răul, nu se cunoaște, deoarece răul fuge de lumină"[1]. Răul fuge de lumină pentru că *interesul pentru rău* se grăbește, se suprapune cugetului serios, profund, evită cenzura interioară; îi convine superficialitatea, pripa, faptul necondiționat, ceea ce, ulterior, pot să se constituie în motive justificative. Însă, răul moral poate ajunge la cele mai complexe elaborări de conștiință și preparări de ordin practic. În acest sens el dispune de condițiile mascării și ale deghizării, de formele duplicității și ale minciunii etc. În stabilirea răspunderii pentru rău se iau în considerație atât faptele ca atare, gravitatea și consecințele lor, cât și actele de conștiință care l-au condiționat. Deci, în aprecierea răului se ține seama, deopotrivă, de conținutul său și de formele (manifestările) sale de conștiință și practico-atitudinale.

2.4. RĂSPUNDEREA PENTRU RĂU

În aceşti termeni, problema răului constituie obiectul unei dispute axată pe ideea cauzei existenței răului și aceea a *răspunderilor pentru comiterea răului*. În religie problema se concentrează asupra raportării *principiului predestinării divine* (și al proniei) *a lumii, inclusiv a omului*, pe de o parte, la *responsabilitatea* pentru comiterea răului, pe de altă parte. Cine este răspunzător pentru rău? Demiurgul lumii, ori înfăptuitorul nemijlocit al răului – omul?

În aceşti termeni, problema constituie obiect de dispută religioasă între eretici și teologici sau între teologi și anumiți filosofi.

Se poate desprinde și o direcție de dezbateri în filosofie, determinată de contradicția ideilor care atribuie rolul decisiv destinului, necesității, întâmplării, cu ideea responsabilității pentru rău. Dacă actele omului sunt decise din exteriorul lui (de necesitate, destin, întâmplare, noroc etc.), cine mai răspunde pentru actele sale rele? În aceşti termeni problema este disputată de filosofii determiniști și cei care apără libertatea și valorile personalității.

Părinții bisericii participă, adesea, și la aceste dezbateri, prețuind cu argumente specifice libertatea și responsabilitatea omului pentru bine și rău. Însă, *problema răului în lume* are o *specifică coloratură religioasă*, întrucât lumea din

[1] S. Weil, "*La pensanteur et la grace*", pag. 82

care face parte şi omul este prezentată ca cea mai bună dintre lumi (Leibniz), ceea ce pare a fi în contradicţie cu existenţa răului în lume – produsul creaţiei. De aceea, problema răului debutează cu întrebarea: "Si deus, unde malum?" – dacă există divinitate, de unde este răul?

După P. Foulquié , problema răului "rezultă din dificultatea de a se concilia realitatea răului, sub diferitele sale forme, cu existenţa unui Dumnezeu creator care dispune de o putere şi o perfecţiune infinită "[1]. Gânditorii care ridică această problemă, socot că din două alternative, una trebuie să fie adevărată: sau Dumnezeu creând lumea, a construit-o imprimându-i contradicţia dintre bine şi rău, atotputernicia sa atrăgând după sine şi răspunderea pentru existenţa răului în lumea creată şi condusă de el; sau, dimpotrivă, divinitatea nu dispune de întreaga putere în univers, nu dispune singură de această putere asupra lumii, existenţa răului având cauze pe care Dumnezeu nu le poate controla. În acest caz, răspunderea pentru rău aparţine subiectului săvârşitor al acestuia.

Opţiunile filosofilor diferă, două orientări principale conturând poziţiile în conflict. Epicur este filosoful care reprezintă (pune) principiul predestinării sub semnul interogaţiilor responsabile: "Divinitatea sau vrea să înlăture răul şi nu poate, sau poate şi nu vrea, sau şi vrea şi poate. Dacă vrea şi nu poate, este fără putere, dar astfel de divinitate nu poate fi. Dacă poate şi nu vrea este *invidioasă* – ceea ce, de asemenea, este incompatibil cu divinitatea. Dacă nu vrea şi nu poate, ea este *neputincioasă* şi *invidioasă*; prin urmare, nu este divinitate. Iar dacă ea vrea şi poate, numai aşa se cuvine divinităţii, atunci de unde apare răul? Sau de ce divinitatea nu-l înlătură?"[2].

În replică, filosofii creştini afirmă *ideea răului ca lipsă a binelui – privatio boni*. "*Nihil est malum nisi privatio boni*" (nu este rău dacă nu lipseşte binele) – spune Fer. Augustin. Răul este şi pentru Anselm *privatio boni debiti* (lipsa binelui cuvenit). Ideea se repetă la mulţi filosofi creştini. În acelaşi sens, Bossuet explică: "Răul nu are natură şi nici substanţă [...], el nu este altceva decât o simplă privaţiune, îndepărtarea de lege, o pierdere a raţiunii şi dreptăţii [...]. Urmează că el nu poate subzista singur, încât dacă nu este substituit printr-un anume amestec cu binele, el se distruge prin propriul său exces"[3]. E. Gilson lămureşte termenul *privaţiune* în context: "Or, termenul privaţie, dacă se ia în sensul său strict şi propriu, desemnează tocmai absenţa ori defectul a ceea ce o fiinţă ar trebui să posede în mod natural. La o astfel de definire a privaţiunii se reduce răul; el este deci o pură negaţie în sânul unei substanţe şi nu o esenţă, nici o realitate [...]. Suportul veritabil şi unic al răului este binele"[4].

---

[1] Op. cit.
[2] "*Epicureea*", Ed. H. Usener, hpz., 1887, pag. 253.
[3] S. s. l'honeur, II.
[4] E. Gilson, "*Le thomisme*", pp. 216 – 217.

Concepția creștină pare să aibă corespondente și în filosofia anterioară, greacă. Diogenes Laertios relatează, de exemplu, că pentru Eucleides din Megara "binele suprem este unitatea, dar apare sub diferite nume [...]. Nega însă tot ce era contrar binelui, *declarând că nu există*"[1] (s. ns.). Fiind contrar binelui, răul urmează că nu există. În același sens apreciază poziția lui Eucleides, filosoful român Gh. Vlăduțescu: "În consecință, megaricul lua răului regimul de existență în sine, deci de existență în sens metafizic, reducându-l la *lipsă* și sortindu-l imposibilității de conceptualizare [...]"[2] (s. ns.).

Fericitul Augustin consideră că răul moral nu poate fi înțeles fără noțiunea *păcatului* (lat. *peccatum* = vină, faptă culpabilă, greșeală). "Altfel, suntem nevoiți să afirmăm că răul nu e o privațiune, ci simplă negație, într-un cuvânt că nu există"[3]. Răul moral depinde de om, omul îl comite pentru că "lucrurile nu sunt rele decât prin *folosirea lor nepotrivită, dezordonată* și *necumpătată*"(s. ns.), ceea ce înseamnă "că răul nu rezidă în lucruri, *ci în activitatea celui care folosește lucrurile*"[4] (s.ns.). De unde rezultă "că singurul rău este răul moral, păcatul"[5]. Latura subiectivă a comiterii păcatului este esențială pentru că ea înseamnă: "a face sau a zice sau a dori ceva contra legii eterne"[6]. De unde regula "că însuși omul care acționează și lucrează, să fie principiul faptelor sale și să aibă liberul arbitru"[7]. "Prin urmare sunt în puterea noastră cele deopotrivă posibile [...] a minți și a nu minți, a da și a nu da [...]"[8]. Conceperea, intenționarea și comiterea răului sunt în puterea omului, în meritul, vina ori răspunderea lui.

În unele viziuni religioase (secte, biserici reformate), se admite că răul în lume există din voința lui Dumnezeu. Astfel, Melanchton spune că "Dumnezeu lucrează răul ca și binele, nu numai îngăduindu-l, ci făcându-l el însuși"[9], iar Zwingli aprecia că "omul comite păcatul după voia lui Dumnezeu, își întoarce inima spre rău sub inspirația lui Dumnezeu, cade în crimă pentru a împlini lucrarea lui Dumnezeu"[10]. Atare teze derivă din aceea a coruperii naturii umane prin păcatul originar. Dumnezeu a făcut pe om dual, o ființă cu trup și suflet, natura fizică înclinându-l spre păcat. Dar și pentru concepția pe care o considerăm, răspunderea răului aparține totuși omului care săvârșește răul, deoarece el dispune de liber arbitru (Toma d'Aquino), de rațiune și voință, putând delibera, decide și alege.

---

[1] "*Despre viețile și doctrinele filosofilor*", II, pag. 188.
[2] Gh. Vlăduțescu, "*Filosofia în Grecia veche*", pag. 244.
[3] C. Pavel, op. cit., pag. 60.
[4] Idem, pag. 61.
[5] Ibidem.
[6] Fericitul Augustin, "*Contra Faustum*", I. XXII, C. XXVII; CSEL, s. VI, pag. I, pag. 621.
[7] Sf. Ioan Damaschin, "*Dogmatica*", Scripta, București, 1993, pag. 87.
[8] Ibidem.
[9] "*De Providentia*", VI.
[10] Instituții, IV, pag. 18 ș. u.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

precum şi de posibilitatea actului practic pentru a comite răul sau binele. Hegel consideră că *voinţa* este aceea care ajunge ca "particularitatea însăşi să fie *determinaţie a conţinutului ei*", ea "devine astfel opusă universalităţii, ca obiectivitate interioară binelui", încât "această interioritate a voinţei este rea"[1]. Dar, particularitatea (răul) "nu trebuie menţinută ca esenţială în faţa universalului, că momentul trebuie depăşit ca neant"[2]. Ca particularitate, răul nu poate fi decât momentan, în timp ce binele, fiind universal, are esenţă şi existenţă durabilă. Ca universalitate, binele are realitatea adevărată, superioară. Referindu-se la *teoria* răului ca lipsă, el generalizează, apreciind că "Dumnezeu este presupus ca fiind ce e absolut pozitiv" şi că "negativul nu poate fi recunoscut în acest pozitiv"[3], ceea ce înseamnă că "Unul nu este recunoscut în celălalt [...]"[4]. Însă, gânditorul german releva că "binele şi răul sunt inseparabile şi inseparabilitatea lor stă în aceea că conceptul devine obiectiv şi, ca obiect, el are nemijlocit determinarea diferenţei. Voinţa rea voieşte ceva opus universalităţii voinţei, cea bună din contră se comportă potrivit conceptului ei adevărat"[5].

În fond, raportarea răului la voinţă şi la determinaţiile acesteia, despre care Kant spunea că sunt contradictorii, înseamnă raportarea genetică a răului, cel puţin a răului moral, la om, la activitatea conştiinţei şi comportamentele acestuia. Răul nu se rezumă la efectele nocive pe care omul le simte datorită raporturilor sale cu lumea, el se datorează şi alegerilor deliberate ale omului însuşi. Răul moral depinde de om, se datorează acestuia şi tot omul este cel care suferă din cauza sa. Admitem, în acest context, că "[...] răul nu-i un neant pur [...], ci o lipsă [...] a unui bine cuvenit. Răul nu-i natură [...], ci stare. Răul moral, păcatul nu are existenţă decât prin voinţă"[6]. Neadmiţând teoriile substanţialiste care susţin că răul izvorăşte din materie (din natură), dar nici teoriile dualiste asupra lumii care socot că răul ar fi paralel binelui în univers, recunoaştem existenţa reală a răului la nivel uman chiar dacă lupta omului pentru bine împotriva răului face relativă, momentană această existenţă. Răul nu este numai o lipsă a binelui, ci şi un moment al devenirii umane care trezeşte, prin suferinţa ce o exercită, conştiinţa binelui şi lupta reală pentru bine. Binele nu este un *dat*, ci o *cucerire* şi un *merit* al luptei contra răului. Educaţia, cultura sunt mijloacele de luptă împotriva răului pentru afirmarea binelui, acesta fiind identificat ca *esenţa definitorie* a *existenţei autentice, demne* a *omului* şi *omenirii*. Înseamnă că răul trebuie înţeles şi ca o condiţie a genezei şi afirmării binelui. Conştiinţa populară a descoperit de mult că "cine nu cunoaşte răul nu ştie nici ce este binele". Contactul nemijlocit cu suferinţa produsă de rău creează acea

[1] Op. cit., pag. 163.
[2] Idem, pag. 164.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem.
[5] Ibidem.
[6] "*Teologia morală ortodoxă*", I, pag. 391.

experienţă solidă care poate ajuta pe omul maturizat să evite repetarea răului. Binele nu apare şi nu există decât în luptă cu răul. Fără rău nu există binele. Dacă Binele ar fi unic ori singurul în lume, dacă ar lipsi diferenţa, real încercată de oameni, între bine şi rău, nu ar mai fi nici binele. Aceasta nu înseamnă resemnare, aprobarea răului. Sensul binelui este tocmai acela că oamenii nu aprobă răul şi nu-l acceptă. Resemnarea în faţa răului poate conduce la *obişnuire* cu răul – una din cele mai grave forme ale răului.

2.5. CONTRADICŢIILE RĂULUI

Există nu numai contradicţia între bine şi rău, ci şi contradicţii în interiorul răului, aşa cum există şi contradicţiile binelui. Mai potrivit e să înţelegem că *răul* nu este ceva invariabil, că există diferite "*valori*" ale răului însuşi. Adjectivul "*rău*" suportă gradele de comparaţie: *foarte rău, mai puţin rău, rău.* Contradicţia dintre rău şi bine se poate manifesta şi între diferitele grade ale răului: *mai puţin rău* poate fi un *bine* faţă de *foarte rău,* iar *foarte rău* este cel mai îndepărtat de *bine.* În acest context se disting şi *răul necesar.* Identificarea cu suferinţa, nu însă neapărat şi cu răul moral, răul necesar este acela care favorizează un *bine.* De exemplu, o injecţie provoacă o suferinţă (un rău fizic), dar aceasta condiţionează un bine – sănătatea; războiul de apărare este un rău necesar impus de agresiunea armată, dar un rău care poate preveni un rău mai mare – *pierderea fiinţei naţionale.* Relativ, el poate fi şi un *rău moral,* deoarece înseamnă că omori oameni.

Identificarea răului necesar a condus la proverbul cunoscut: "*Rău cu rău, dar mai rău fără rău*". Regula care se degajă din el este aceea că dintre două sau mai multe rele, inevitabile, suntem nevoiţi să alegem răul cel mai mic, o alegere care ne ajută să evităm răul sau relele cele mai mari. *Constrângerea* poate favoriza şi alegerea unui rău, impus ca "necesar", dar care este un *rău imoral.* Autosalvarea, slăbiciunea, lipsa de şanse pentru moment, şantajul etc. impun, conjunctural, cedarea, concesii în faţa răului. Mai grav este când mediul social închide individului porţile afirmării sale libere, deghizând libertatea în *mod de acceptare* şi *acomodarea în situaţia dată,* acestea prezentate ca "înţelegere a necesităţii". Gravă este recurgerea individului la *şanse de salvare* prin minciună şi demagogie, ipocrizie şi tupeu, la falsuri de personalitate. Şi mai condamnabilă este folosirea acestor forme ale perversităţii ca acoperire a trecutului necinstit, pentru parvenire socială în condiţii schimbate ale societăţii. Răul are o mare capacitate de adaptare şi deghizare, fapt care solicită democraţiei angajarea onestă a instituţiilor, ei pentru a ajuta omul să renunţe la rău, nu numai ca mod de parvenire incorectă, ci şi ca mod de salvare.

III.3. ADEVĂRUL MORAL

3.1. ADEVĂR ETIC ŞI ADEVĂR MORAL

Adevărul moral derivă din latinescul *"ad-de-verum"* determinativul *moral*. Este definit ca fiind *categoria morală care exprimă receptarea, prin intermediul judecăților de valoare morală, a semnificațiilor morale ale faptelor și raporturilor unei anumite situații a comportării umane, ale atitudinilor subiectului, individual sau colectiv, ținând seama de criteriile ori exigențele unui sistem de morală*. Câteva distincții sunt necesare:

a. *Adevărul moral* nu se confundă neapărat cu *adevărul etic*. Ultimul e axat, în primul rând, pe funcțiunea cognitivă, explicativă și pe fundamentarea teoretico – axiologică a valorilor, principiilor sau normelor morale, precum și a fenomenelor morale ca atare, ceea ce nu înseamnă absolvirea acestui adevăr teoretic de exercitarea unor funcțiuni morale. Adevărul etic poate deveni o valoare morală cu funcțiuni atitudinale, orientative pentru actele de comportament.

b. *Adevărul moral* nu se confundă nici cu *adevărul în morală*, acesta putând fi orice adevăr, inclusiv cel din cunoașterea științifică (biologică, fiziologică, medicală, psihologică, antropologică, etologică etc.) cu rol informativ, necesar unei corecte evaluări morale a stabilirii statutului socio-moral al individului, al determinării condițiilor responsabilității și sancționabilității sale morale (și nu numai morale), al motivării posibilităților sale subiective sau obiective de comportare morală etc.

c. Adevărul moral face parte efectivă din *sistemul valorilor morale*, bineînțeles cu funcțiuni specifice în orientarea și evaluarea comportamentului moral, ceea ce nu înseamnă că el nu întrunește elementele caracteristice oricărui adevăr în genere: reflectarea realității, orientarea în realitate etc.

Adevărul moral este un *adevăr specific* care se distinge prin următoarele caracteristici:

a. *obiectul* său se constituie prin receptarea morală activă de către subiect a situației morale, a condițiilor determinate ale comportării, a valorii faptelor, a problemei morale etc., raportându-le la valorile și principiile morale;

b. *informația* pe care o identifică, o prelucrează și o interpretează moral, subordonând-o nevoilor evaluării, deliberării, deciderii și orientărilor morale ale subiectului, structurându-se în judecăți, idei, puncte de vedere cu semnificații morale;

c. *se constituie în valoare* de *adevăr moral* printr-o dublă raportare a judecăților morale: *la faptele și raporturile morale realizate* iar, pe de altă parte, la conținutul interior, spiritual și sufletesc, al atitudinilor subiectului moral

În felul acesta, adevărul moral se şi constituie ca un adevăr poziţional, *atitudinal* care se descoperă sub influenţa incitativă a unor norme cum sunt: "fii sincer!", "spune adevărul!", "ai demnitatea să recunoşti adevărul!", "afirmă-ţi poziţia deschis!", "ai curajul opiniei proprii!" etc. Adevărul moral se cristalizează şi se afirmă după criterii de polarizare ale valorilor morale: *valori pozitive* care validează actele de conduită şi *valori negative* care servesc negării, blamării, condamnării morale. El reflectă realitatea morală contradictorie.

3.2. MINCIUNA

Minciuna este antivaloarea principală căreia i se opune adevărul moral aşa cum, în cunoaştere, adevărul se opune erorii. Dar, deşi adevărul moral se opune minciunii, se pare că nu şi orice minciună se opune acestui adevăr. Există şi minciuni care intenţionează binele recunoscut de morală, subiectul finalizându-l prin fapte care îi traduc intenţia. În cartea sa - "*Minciună, contrafacere, simulare*" (1997) - Constantin Cucoş urmăreşte o abordare psihopedagogică a minciunii, interesându-l marea diversitate motivaţională a acestui fenomen în viaţa oamenilor. O diversitate care obligă disciplinele axiologice şi, îndeosebi, *etica* să-şi precizeze în termeni clari şi specifici criteriile evaluative şi atitudinale faţă de minciună. Sunt sugestive afirmaţiile sale când spune: "Se minte la tot pasul din motive dintre cele mai diferite: din dorinţa de a ataca pe cineva, pentru disculpare, pentru a pune în valoare, pentru ascunderea timidităţii, din nevoia de protecţie, pentru a face plăcere, pentru a ascunde un adevăr dureros, pentru a apăra pe cineva sau a ne apăra de cineva, pentru a rezista presiunilor şi normelor comunităţii. Mintim ca să rezistăm. Îi mintim pe alţii şi ne mintim pe noi înşine [...]. Mintim vinovaţi sau nevinovaţi [...]. Mintim falsificând sau mintim [...] adeverind"[1].

Pentru abordarea psihopedagogică se consideră suficient înţelesul minciunii ca "un enunţ intenţionat ce elaborează o informaţie mai mult sau mai puţin contrafăcută"[2] sau că "ea este o formă de administrare eficientă a ficţiunii, o plonjare motivată şi interesată în ireal, de îndepărtare prin limbaj şi gestică de la ceea ce îndeobşte este recunoscut ca existent, ca adevărat, ca valoare"[3]. Exigenţele morale ale noţiunii "*minciună*" impun supravegherea fenomenului *minciună* ca atare nu numai pentru deformarea intenţionată a adevărului ori a ascunderii lui, ci şi pentru transpunerea, cu aceeaşi intenţie, a deformării lui în actul cauzator de rău (daună, suferinţă, nedreptate, înşelătorie, necinste etc.). Pentru minciuna cu implicaţii şi semnificaţii morale, pentru minciuna condamnabilă moral, intenţia

[1] Constantin Cucoş, "*Minciună, contrafacere, simulare*", Polirom, Iaşi, 1997, pag. 13
[2] Idem, pag. 20.
[3] Idem, pag. 21.

deformării adevărului continuă cu intenția în săvârșirea daunei (a răului) morale (moral), în materializarea prin act a acesteia.

3.3. ALTE DAUNE ATITUDINALE

Dar, dacă minciuna înseamnă ascunderea adevărului prin expresii ori prezentarea unor forme necorespunzătoare realității, antivalorile adevărului moral sunt ceva mai complexe. Ele reflectă nu numai deformarea prin minciună a acestuia, ci și simpla tăinuire a adevărului moral, ascunderea acestuia fără a mai recurge la forme de falsificare ori denaturare.

Adevărul moral se opune și lipsei de poziție, neluării unei poziții corecte, *pasivității* ori *indiferenței* condamnabile. A fi împotriva adevărului moral nu înseamnă numai a spune minciuni, ci și a nu spune care-i adevărul, de asemenea, a nu participa la constituirea și afirmarea unei poziții corecte. Adevărul moral se opune tuturor formelor duplicității morale: ipocriziei, șireteniei, vicleniei, artificialității, improvizațiilor morale etc.

În fondul interior, adevărul moral presupune exprimarea corectă a acestuia, indiferent de valoarea sau antivaloarea lui morală. Ca informație corectă, el trebuie să fie și recunoaștere corectă, onestă a lucrurilor, a intențiilor și a motivațiilor lor. Adevărul moral ajută atât stimulării și întăririi faptelor bune, cât și blamării celor rele, regretului, autosancțiunii morale. Însă, adevărul moral este incompatibil cu *recunoașterea* și *atitudinea cinică*, cu recunoașterea faptelor rele care semnifică și acceptarea lucrului împlinit, cu ceea ce poate însemna punerea ofensatului ori a păgubitului în fața faptului împlinit.

Recunoașterea faptelor, redarea adevărului nu se confundă cu adevărul moral, acestea presupunând anumite efecte morale: satisfacția legitimă sau regretul, lauda sau învinuirea (autoînvinuirea), mustrarea, solicitarea iertării, sancțiunea sau autosancțiunea, refacerea daunelor etc. Adevărul moral presupune nu numai reconstrucția trecutului, ci și avansarea de garanții morale pentru viitor. Pentru Socrate, adevărul moral este opera cunoașterii de sine, rezultatul acelui *γνωθι σεαυτον* (cunoaște-te pe tine însuți!), proces prin care omul ajunge la esența și generalitatea virtuții. Adevărul moral nu poate fi atins prin simpla părere, opinie (doxa) care nu poate depăși fenomenul, aspectele superficiale, de suprafață ale faptelor. Acele poziții extreme din gândirea etică contemporană[1] s-au dovedit a fi ușor perisabile, tocmai în măsura în care separau net judecățile de valoare de cele de existență. Pentru atare poziții valoarea morală nu comunică cu adevărul și nu se constituie ca certitudine în temeiurile acestuia. Afirmându-se de partea criticilor acestei rupturi scientiste, E. Fromm recunoaște că "a emite o judecată de valoare

[1] Vezi emotivismul lui R. Carnap și al lui A. Ayer.

înseamnă a judeca un fapt şi nu a te simţi egal cu Dumnezeu, superior şi îndrituit să condamni ori să ierţi", adăugând că "a considera persoană distinctivă, avidă, invidioasă, nu diferă de judecata unui medic ce se pronunţă asupra tulburărilor inimii sau ale plămânilor"[1], afirmaţii cărora le scapă totuşi specificul adevărului moral, funcţiunile lui în construcţia şi reconstrucţia umanului.

3.4. ORIENTĂRI ATITUDINALE FAŢĂ DE ADEVĂRUL MORAL

Obiectivitatea adevărului moral ţine de condiţiile integrării corecte a omului în ordinea morală a vieţii şi muncii. Kant, atunci când se referea la legea morală, avea în vedere obiectivitatea acesteia în sensul în care oferea omului certitudine unei valabilităţi universale a orientării conduitei sale. Certitudinile morale ale adevărului pot fi asigurate de respectul principiilor, normelor, datoriilor, al altor valori sau elemente ale moralei, dar şi ale elementelor conştiinţei morale (judecata, convingerea, deciziile etc.). Ca ipostază de conştiinţă, adevărul moral este viu, având funcţia de identificare a condiţiilor corecte ale aprecierii şi orientării morale a conduitei, precum şi funcţia de adaptare a normelor, a principiilor la condiţiile situaţiilor morale. Adevărul moral înlesneşte actualizarea conţinuturilor normelor şi principiilor morale.

În sfera moralei este importantă şi problema *atitudinii* faţă de adevărul ştiinţific şi de valorificarea lui. În căutarea adevărului ştiinţific se cer anumite calităţi morale: *pasiune, perseverenţă, răbdare, sacrificiu, curaj* etc. Iar pentru valorificarea adevărului din ştiinţă se cere răspundere, precauţie, determinarea tuturor consecinţelor, umanism, grija pentru soarta umanităţii, pentru prevenirea sau înlăturarea efectelor poluante ale aplicaţiilor ştiinţei etc., morala condamnând punerea adevărului în slujba răului, pentru distrugere şi crime etc. În fine, adevărul moral este compatibil şi cu exigenţele morale ale *secretului*, ale *tăinuirii necesare a adevărului* (de exemplu în caz de boală).

Aşadar, adevărul moral se integrează procesualităţii morale; el înseamnă nu numai poziţie reflectorie corectă, atitudinea corectă faţă de *petrecerea* faptelor, ci şi poziţie corectă faţă de ceea ce trebuie să fie, să devină omul. *A spune adevărul* înseamnă, în moralitate, *a spune şi ceea ce trebuia să faci după ce ai făcut ceea ce nu trebuia* sau *nu cum trebuia*. A afirma *adevărul moral presupune o operă completă de exprimare a poziţiei morale*, a motivaţiilor şi a liniilor de îndreptare a conduitei. Adevărul moral cuprinde legătura dintre trecut şi viitor, dintre faptele consumate şi proiecţiile lor pentru viitor. El este *un principiu de transformare* sau de *perfecţionare, un reazem pentru cursul continuu al înfăptuirii*. De aceea, şi

[1] E. Fromm, "*L'Homme pour lui même*", pag. 175.

subiectiv el este *un proces, un act de meditație* sau *de reflecție care condiționează energiile morale*, opera de automodelare și autofacere valorică a omului. El nu poate fi o simplă informație, un mijloc fix de cunoaștere, o simplă luare de cunoștință, ci, dimpotrivă, el este parte integrantă din *ființarea morală a subiectului*; el redă această ființă în ceea ce este și trebuie să fie, ajutând la autosupravegherea calitativ morală a conduitei. El mijlocește *condiționarea reciprocă a calității omului de subiect și obiect al ethosului propriu.* Însă, cunoașterea ca atare a adevărului moral nu este suficientă pentru incitarea omului la o conduită adecvată moral.

După Socrate, cel care a reliefat rolul cunoașterii adevărului moral, alți gânditori – începând cu Aristotel – au scos în relief și rolul deosebit al *voinței*, al *alegerii deliberate*, al *sentimentului* în autodeterminările morale. În timpurile mai recente, sunt dezvăluite și semnificațiile morale ale unor determinări nemijlocite, spontane ale comportamentului uman. Reglarea conduitei pe bază de adevăr ori numai pe baza cunoașterii acestuia se pare că nu este cuprinzătoare în toate actele morale; reglările conștiente se îmbină ori completează cu altele inconștiente. Dar, procesele morale conștiente implică obligatoriu întemeierile evaluării, ale aprecierii morale pe adevărul moral. Judecățile de valoare trebuie să aibă acoperiri mijlocite de judecățile de existență. Pe de altă parte, reglările emotive, sentimentale, prin intermediul intuiției nu pot fi independente de stimulenții reali ai vieții morale. Și ele realizează integrările valorii morale cu datele realității morale.

III.4. IUBIREA APROAPELUI

4.1. VALORILE MORALE ALE IUBIRII APROAPELUI

Grație eticii biblice, sentimentul dragostei față de om a dobândit condiția unei importante valori morale. Numele ei în etica creștină s-a impus definitiv prin expresia *iubirii aproapelui*. Sensurile conceptului sunt derivate din limba greacă în care αγαπαν,αγαπη înseamnă iubirea ca expresie a voirii, a deliberării și a deciderii libere, conștiente; iubirea care poate fi poruncită, fiind o valoare morală, a conduitei sociale a oamenilor. Iubirea aproapelui are ca termen de referință *omul*, considerat drept *aproapele* (gr. πλεσιος), semenul, identicul. În iudaism, aproapele se identifică cu cel ce aparține poporului evreu, patriei evreiești ori religiei iudaice, iar în creștinism – cu orice om, indiferent de condiția sa etnică, națională, rasială, socială, de sex etc.

Aproapele este opus străinului, inamicului, păgânului, odiosului, detestatului[1]. Iubirea aproapelui este un sentiment cu semnificații umane, morale complexe, cu multe și diferite ipostaze de conștiință care angajează conlucrativ afectivitatea, cugetul și voința, presupunând tratarea omului cu dragoste, omenie, respect și prețuire, bunătate și bunăvoință, blândețe și compasiune, solicitudine, milă, dăruire. Deosebită de iubirea senzuală, de iubirea pătimașă (gr. στεργειν), de iubirea prietenească – cea care consideră pe cineva anume o ființă scumpă (gr. φιλειν), de iubirea familială ori de relațiile de înrudire, iubirea aproapelui este o "manifestare a voii libere (deligere) și formează obiectul unei porunci. Ea este acompaniată și de mișcarea sentimentului, dar nu-i determinată numai de ea"[2] pe cât de universal umană este în cuprindere, pe atât de bogată și diversă este în sensurile și expresiile ei de conștiință și atitudinale. Ea este sentimentul moral condiționat de cunoaștere, de înțelegere a valorii umane într-o anumită situație, este și voirea luminată de cuget care pune în mișcare actul binefăcător. La nivelul ei, "rațiunea este și iubire, deoarece cunoscând pe ceilalți înțelegem, iar a înțelege înseamnă a iubi"[3]. Neavând ca obiect decât omul ca om, ca valoare umană și morală (nu pe *altul* ca sex, rudă, prieten), iubirea aproapelui nu poate aparține unei "morale închise"[4] și nu poate fi preferențială, deși folosește selecția valorilor umane ca factor de stimulare a *perfecțiunii*. Ea este o valoare general-umană plurisemantică[5].

Dacă iubirea dintre sexe este morală prin relația ei individualistă, exclusivistă, iubirea aproapelui, dimpotrivă, este morală prin depășirea relației restrânse, preferențiale dintre oameni, prin cuprinderea ei universală. Ea este opusul iubirii egoiste, neputându-se limita nici la iubirea singulară firească; ea presupune asistență acordată oricărui om aflat în situația de a fi ajutat. Ea este transcendentă prin semnificațiile ei. Ea se deosebește de interpretarea "imanentă a iubirii, în care subiectul se iubește pe sine [...]"[6]. În cazul iubirii aproapelui, aproapele nu are sens spațio-temporal fizic, ci unul moral, spiritual nelimitat uman. Ori, aceasta înseamnă recunoașterea și considerarea omului în temeiul valorilor universal-umane, ceea ce poate însemna că aproapele poate fi și cel mai îndepărtat geografic: Datoria iubirii aproapelui cere omului depășire și dăruire de sine în sensul cel mai cuprinzător posibil, fără limitări de ordin preferențial egoist. Totuși, ca valoare morală ea nu este necondiționată, nu este acceptată ca susținătoare ori tolerantă a răului; ea îl cuprinde și pe cel care greșește, dar cu finalizarea

---

[1] Vezi și latinescul *amor*: iubire și *prope*: aproape, derivat din *propinquus*: apropiat; fr. *amour*, respectiv le *prochain*, sin. cu *semblable*.
[2] "*Teologia morală ortodoxă*", 1, pag. 193.
[3] P. Comarnescu, "*Kalokagathon*", pag. 61.
[4] Vezi H. Bergson, "*Cele două surse ale moralei și ale religiei*", cap. I.
[5] Valoarea morală a iubirii aproapelui a fost recunoscută de noi și în lucrări din trecut, deși cu alte posibilități.
[6] N. Ionescu, "*Curs de metafizică*", pag. 120.

îndreptării sale legale şi morale. Ea nu înseamnă deci acceptarea insului uman aşa cum el este, ci îl susţine pe calea ajungerii sale aşa cum el trebuie să fie, mai ales când el a greşit, are nevoie de sprijin moral şi-l solicită în consecinţă. Iubirea aproapelui se subordonează idealului moral, perfecţionării, ameliorării relaţiilor dintre oameni, împlinirii unor modele ale binelui. Morala autentică o presupune ca pe o dimensiune esenţială a altruismului, a acţionării în ideea de altul, a săvârşirii binelui dezinteresat, moral.

M. Florian scrie că "iubirea [...], care este axa eticii, nu se defineşte prin plăcere, care nu lipseşte nicăieri ca o condiţie a voinţei – condiţie subordonată –, ci prin capacitatea de «a se şti una» cu altul, prin îndreptarea voinţei spre altul, pentru a-l face conştient de sine sau pentru a-i înlătura sau alina suferinţa; pe scurt, pentru a-i fi de ajutor"[1].

Confundarea absolutistă a iubirii aproapelui cu iubirea senzuală, cu iubirea dintre sexe (exclusivistă) a condus la (sau a favorizat) afirmaţia că iubirea aproapelui ca iubire universală este irealizabilă. În sprijinul acestei afirmaţii, marxismul aduce teza luptei de clasă, aceasta incluzând şi ura de clasă, răzbunarea răului de clasă cu un rău similar. Ori, tocmai esenţa ei umană şi diversitatea formelor prin care se poate împlini, acoperind cele mai diferite situaţii ale nevoii şi suferinţei umane, o fac disponibilă pentru a face omul să depăşească chiar şi tentaţia (impulsul) de a răspunde cu rău la rău; ca valoare autentică, ea ajută fiinţa omului să se elibereze de robia patimilor, a răzbunări, a urii şi a indiferenţei, nepăsării, producându-i efecte de înălţare şi de detaşare de sine. Efectele ei sunt astfel atât pentru subiectul moral care o manifestă, cât şi pentru cel care beneficiază de ea. *Iubirea aproapelui generează iubirea aproapelui*, adică efecte de conştiinţă şi atitudinale similare, contribuind la eliminarea şi preîntâmpinarea răului, la înlocuirea urii sau a indiferenţei cu dragostea umană. De aceea, *ea este o valoare esenţială, fundamentală a moralei; apariţia ei a însemnat şi înseamnă constituirea uneia din dimensiunile esenţiale ale moralei.*

4.2. GENEZA VALORII MORALE A IUBIRII

Unii confundă apariţia moralei cu însăşi apariţia iubirii aproapelui, identificând chiar morala cu această valoare a ei, ceea ce, evident, înseamnă a exagera dimensiunile acestei valori morale. Într-adevăr, ea este fundamentală pentru unele morale (de exemplu, pentru morala Vechiului şi Noului Testament, pentru morala confucianistă), dar mai puţin relevantă ea este pentru alte sisteme de morală ori de etică. Diminuând ori anulând chiar valoarea morală a sentimentului,

[1] M. Florian, *"Recesivitatea ca structură a lumii"*, III, Editura Eminescu, Bucureşti, 1987, pag. 29.

unele doctrine morale sau etice se întemeiază pe raţiune (de exemplu, morala puritană, etica kantiană), pe valorile acesteia şi nu pe acelea ale afectivităţii. Firește, o morală şi o moralitate completă presupun valori complexe, precum şi conlucrarea raţiunii cu afectivitatea şi cu voinţa, ceea ce, în fapt, se şi întâmplă de regulă.

Având în vedere că iubirea aproapelui s-a constituit ca o valoare de sinteză, incluzând multiple ipostaze atitudinale, de conştiinţă, nu toate au apărut odată şi nu toate participă simultan în actele de comportare morală. Manifestarea lor este în funcţie, atât de situaţia morală, cât şi de specificul fiinţei morale a omului sau a grupului. Mutaţiile de ordin calitativ înregistrate de apariţia iubirii aproapelui au avut loc, se pare, pe două căi:

1. *Umanizarea afectivităţii primare*, a *actelor comportamentului nemijlocit* (de tipul S – R), conturându-se manifestările morale ale acestei afectivităţi cum sunt: mila, compasiunea, buna dispoziţie, într-o măsură dragostea familială, bunătatea ş.a.

2. *Formarea sentimentelor superioare* cum sunt: iubirea altruistă (peste limitele înrudirii, ale relaţiilor dintre sexe), solidaritatea colectivă, caritatea, omenia, generozitatea, devotamentul, stima etc., manifestări afective *mijlocite de cunoaştere, de judecăţile de valoare, de exigenţele vieţii culturale* a oamenilor.

Prima mutaţie a condiţionat-o şi pe cea de-a doua, aceasta fiind favorizată decisiv de *constituirea cugetului moral*, a raţiunii practice (Kant). La manifestările iubirii aproapelui participă, în situaţiile morale care le cer, şi forme ale afectivităţii primare, reacţiile nemijlocite ale sensibilităţii morale, reacţii care nu pot fi comandate sau poruncite, nici impuse prin norme ale datoriei. Pe când, manifestările ei prin sentimentele spiritualizate sau culturalizate, cu o accentuată încărcătură de semnificaţii conştientizate moral, depind de înrâuririle sistematice ale educaţiei, de condiţii când poate fi incitată ori trezită de porunci, stimulată de conştiinţa unor imperative umane. Adevărul psihologic că datoria ucide sentimentul iubirii este limitat şi condiţionat de nivelele afectivităţii: la cel primar, datoria nu poate comanda, rolul ei fiind manifestat în geneză şi mişcarea sentimentelor superioare, socio-morale. Dar, aşa cum spontaneitatea cuprinde şi manifestările superioare ale afectivităţii, imperativitatea se poate impune, treptat, şi în manifestările ei inferioare.

4.3. DATORIE ŞI DRAGOSTE

Evident, numeroase sunt cazurile când relaţiile morale, datoria nu se împacă cu dragostea. Datoria, de exemplu, nu poate impune dragostea în relaţia femeie – bărbat; sentimentul condiţionat de valori estetice, de frumuseţe care îmbină însuşirile exterioare cu cele sufleteşti, nu se poate confunda cu sentimentul ca valoare morală. Acesta din urmă poate fi condiţionat de datoria (de porunca morală). Datoria susţine relaţiile dintre sexe fără însă a avea, neapărat, şi efecte de ordin afectiv în planul iubirii. Datoria şi, mai ales, obligativitatea pot dăuna raporturilor de iubire între sexe, uneori cu un deznodământ fatal. Suntem, de exemplu, refuzaţi de persoana apropiată când aceasta simte că gestul făcut de noi pentru ea este din obligaţie şi nu din dragoste ori din dăruire sinceră. Copiii sunt nemulţumiţi de părinţii care favorizează afectiv pe unii fraţi ori surori, faţă de ei, acţionând din obligaţie, la insistenţele lor. Firește, acţiunea din dragoste este superioară din punct de vedere moral şi în raporturile cu ceilalţi oameni, cu oricare alt om. Însă, acţiunea din datorie nu numai că i se poate substitui, ci o şi poate revigora ori, la nevoie, chiar naşte. Sunt interacţiuni între cele două substitute interioare ale moralităţii care se regăsesc în raporturile superioare ale iubirii aproapelui: ale solidarităţii, omeniei, caritătii, ajutorului, stimei etc.

Sunt însă gânditori care atacă principiul iubirii aproapelui tocmai pentru punerea sa la modul imperativ: "Iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi!". Pentru Mircea Florian, datoria, presupusă de acest principiu, neagă iubirea: "în sensul generic – spune el – , datoria este aplicată şi la actul ce execută imperativ, un comandament, şi la actul ce izvorăşte spontan din bunătate, din iubire. Creştinismul, prin morala sa, a întreţinut această confuzie"[1]. Şi o atare apreciere este făcută de gânditorul român, în pofida distincţiei pe care el o face între "iubirea dintre sexe şi iubirea de oameni". Probabil pentru faptul că el nu admite "iubirea creştină" în speciile "iubirii spiritualizate"[2].

Iubirea aproapelui este nivelul superior al iubirii, ea fiind cazul iubirii dintre oameni sau al iubirii de oameni. Opoziţia *absolutizată* între datorie şi iubire (*absolutizată* pentru că opoziţia între ele poate apărea) înseamnă fie *nerecunoaşterea ipostazei afective a datoriei* (a sentimentului datoriei), poziţie ce ne aminteşte de etica lui Kant, fie *nerecunoaşterea condiţionării spirituale şi culturale a iubirii*, ceea ce presupune reducerea acestui sentiment complex la nivelurile sale primare. În cazul primei nerecunoaşteri se exclude, cel puţin, îndeplinirea datoriei din plăcere, cu bună dispoziţie, cu tragere de inimă. Deschiderile reciproce însă între cele două valori pot fi probate prin transferul reciproc al unor judecăţi cu acoperire reală în comportamentele umane: "ceea ce trebuie să fie" ori să facem. Şi invers, "ceea ce dorim să facem", "ceea ce iubim să

[1] M. Florian, op. cit., pag. 28
[2] Vezi pag. 29.

devenim" ori să realizăm se constituie şi în datorie, în "ceea ce trebuie să facem". Condiţia e ca în toate aceste echivalări transferurile să evolueze în planul valorilor morale ale datoriei şi iubirii. Dacă obiectul datoriei devine şi obiect al iubirii, ceea ce începe prin "trebuie" continuă prin "iubire", înseamnă că datoria poate condiţiona şi geneza, ca atare, a iubirii, ceea ce şi este cazul care justifică promovarea principiului iubirii aproapelui. Aici trebuie să avem în vedere şi adevărul că în moralitate, "[...] cunoaşterea nu este un act de înregistrare, un act de identificare a subiectului cu obiectul: nu vezi ceea ce este, vezi ceea ce ştii tu"[1]. Când descoperă valorile obiectului şi datoriile împlinirii lui, cunoaşterea, de regulă, nu rămâne constatativă; ea trezeşte şi reacţiile afective ale conştiinţei, în interacţiune cu cele volitive.

Dragostea se înrudeşte intim cu datoria în finalizarea modelului idealizat. Datoria trezeşte sentimentul moral al dragostei numai în măsura în care ea slujeşte valorii scop, modelului preţuit. Este şi cazul datoriei de a iubi pe "oricare altul". Altul, care se află peste limitele înrudirii sau ale relaţiilor dintre sexe, devine obiectul dragostei nu nemijlocit, ci prin educaţie, prin cultivarea unor datorii morale, deci sub influenţa efectelor conştiente ale datoriei. Nu este vorba de datoria în sine (ca scop în sine), ci de datoria subordonată unor valori morale. St. Aug. Doinaş, referindu-se la etica creştină, apreciază, la un moment dat, că "orientarea iubirii mele spre celălalt – acest «celălalt» nefiind un anume om, ci semenul meu în general – stârneşte nedumerirea. În imperativul acestei porunci creştineşti nu e specificată nici o calitate, nici o valoare a celuilalt"[2].

4.4. LEGEA CREŞTINĂ A IUBIRII APROAPELUI

Morala creştină nu înşiră calităţile pentru care trebuie să iubim oamenii şi nu o face întrucât principiul care îl propagă ("Iubeşte pe aproapele!") nu promovează *sensul de recompensă al iubirii*. Dacă sensul iubirii ar fi tocmai pentru că unii oameni au calităţile corespunzătoare, am abandona sensul eticii creştine în această problemă. A iubi pe altul pentru meritele sale ar însemna să nu se ceară subiectului moral alt efort decât recunoaşterea dreaptă a meritelor cuiva. Ori, principiul iubirii aproapelui are ca sens fundamental solicitarea unui efort deosebit din partea subiectului moral (subiectul iubirii), efort subordonat împlinirii unor valori precis definite (ca principiu): aceea ca omul să lupte împotriva discriminărilor dintre oameni, împotriva prejudecăţilor şi întregului rău care îi separă, îi menţin în vrajbă şi ură.

Subiectul moral al iubirii urmează *a se identifica cu datoria de principiu*, aceea *a lichidării a tot ceea ce înstrăinează pe om de om*, cu *datoria transformării*.

---

[1] Nae Ionescu, op. cit., 120.

[2] Şt. Aug. Doinaş, "*Morala şi paradoxurile ei*", România literară, (1), 3, 6 – 13 febr., 1992

în conştiinţa sa, a străinului în *aproapele*. Şi întrucât a considera pe altul, pe *oricare altul-aproapele* este o chestiune de ţinută de conştiinţă completă, afectivităţii revenindu-i semnificaţia specifică, iubirea aproapelui se distinge ca valoarea proprie. *Caracterul imperativ* al principiului se explică aici întrucât *oricare altul nu devine nemijlocit obiectul iubirii* şi *aproapele*; *conştientizarea altuia ca semen, ca identic, ca aproapele "tău"* şi mai ales respectarea sa, ca atare, solicită efort, depăşirea de sine, ceea ce înseamnă apelul la datorie. Principiul presupune două planuri ale datoriei: acela care *interzice ura* faţă de oameni şi acela care, prin intermediul poruncii, finalizează împlinirea sentimentului pozitiv, opus urii deci *iubirea de oameni*. Cele două sensuri ale datoriei aici – cel negativ (să nu urăşti) şi cel pozitiv (să iubeşti) – definesc în chip complementar principiul moral creştin. Lucrul e confirmat şi de completarea sensului său pozitiv cu porunca de *a iubi şi vrăjmaşul*. Dacă iubirea ar fi condiţionată de calităţile morale, ar fi probabil ca vrăjmaşul să nu le aibă şi în consecinţă, el nu ar merita iubirea. Întrucât, iubirea aproapelui nu este o recompensă, ci un principiu de lucru moral, de transformare în *aproapele* şi a celuia care se îndepărtează de oameni, comiţându-le răul, vrăjmaşul este destinat să cunoască şi el efectele iubirii, ceea ce înseamnă efectele unui sentiment moral care îl poate conştientiza şi determina să se îndrepte. De unde rezultă, că *în etica creştină obiectul iubirii nu este constituit, ci urmează să se constituie ca valoare morală prin efortul solicitat şi subiectului, şi obiectului iubirii*. Porunca "să iubeşti" exprimă adecvat acest sens al principiului, finalizând o virtute rezultată din formarea unei noi atitudini *a omului ca om faţă de omul ca om*: prin manifestarea iubirii, acesta din urmă din străin sau altul inadecvat devine aproapele.

4.5. A RĂSPUNDE CU BINE LA RĂU

Din punct de vedere istoric, iubirea aproapelui apare ca *expresia afectivă* a unui *nou raport moral între oameni*: acela al *răspunderii cu bine la rău*. Afirmarea acestuia semnifica o negaţie morală şi o depăşire a vechiului raport moral al *răspunderii cu rău la rău*, cunoscut încă de societatea primitivă. Direct, *principiul iubirii aproapelui era opus legii talionului*, o expresie mai evoluată a răspunderii cu rău la rău: talis = de asemenea fel, ceea ce însemna că normele acestei legi cereau ca răul suferit să fie răzbunat cu un rău asemănător. "*Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte*" era expresia cea mai obişnuită a acestei legi, pe care am putea-o supranumi *legea răzbunării "echitabile"*, spre deosebire de răzbunarea haotică, fără nici o limită. Dar şi în cazul expresiei sale mai evoluate, *norma răspunderii cu rău la rău* nu avea alt efect decât să perpetueze şi chiar să amplifice răul în viaţa oamenilor. De aceea, *o nouă regulă sau lege morală se impunea*, tocmai cu scopul diminuării sau chiar al eliminării răului. Efectiv, era vorba de *principiul*

răspunderii cu bine la rău sau, *în expresia sa negativă*, acela de *a nu răspunde la nedreptate cu o nouă nedreptate*, ori la *un rău cu un nou rău*.

Morala religioasă cea mai avansată, dar şi morala filosofică cea mai evoluată afirmă noul principiu de moralitate împotriva normelor răzbunării. Se pare că înţelepciunea asiro-babiloniană are una din primele contribuţii. Textul "*Sfaturi înţelepte*" conţine ideea principiului în cuvintele: "Celui ce-ţi face rău, răsplăteşte-l cu bine; / Duşmanului tău să i (se) facă dreptate. / Asupritorului tău [...] / Fă-l să se bucure de tine [...] înapoiază-i lui. / Inima ta să nu te împingă să faci rău"[1]. În forma sa negativă, principiul este elaborat şi de Socrate, în mai multe rânduri: "Aşadar, nedreptatea nu trebuie săvârşită cu nici un chip [...] dacă cineva a fost nedreptăţit, nu se cuvine ca el să răspundă printr-o nedreptate [...]. Nu trebuie să răspunzi la o nedreptate cu alta, nici la rău cu rău [...] să faci rău din răzbunare celui ce ţi-a făcut rău"[2]. Democrit considera că "a răzbuna" pe cei care suferă nedreptatea *trebuie* să fie un act care să nu aparţină celui nedreptăţit, aceasta pentru garantarea corectitudinii şi caracterului drept al sancţiunii. Faptele care împlinesc sancţiunea nu înseamnă "în asemenea cazuri să le considerăm ca rele, ci tot ca bune; ba este chiar cu putinţă să ne slujim de bine împotriva relelor [...]"[3].

Să fie oare de inspiraţie asiro-babiloniană sau barbară asemenea idei din filosofia greacă? Clement Alexandrinul reproşa grecilor împrumutul nemărturisit de idei de la barbari, referindu-se în special la Democrit. O situaţie analogă pare să privească şi prezenţa principiului răspunderii cu bine la rău şi în morala sentimentului. Efectiv, expresia "iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi" apare în Leviticul: "Să nu-ţi răzbuni cu mâna ta şi să n-ai ură asupra fiilor poporului tău, ci să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi". Să fi cunoscut şi autorul Leviticului "Sfaturile înţelepte"? Stranie apare şi constatarea principiului lui Confucius. În lucrarea sa. "*Confucius, Buda, Mahomed*", T. Martas pune pe seama lui Confucius următoarele cuvinte: "Doctrina mea constă în a avea inima curată şi a iubi pe aproapele tău ca pe tine însuţi"[4]. Am putea aminti că şi în spiritualitatea geto-dacă era cunoscut principiul răspunderii cu bine la rău. Ce altceva poate însemna gestul regelui dac Dromichaites care, în loc să pedepsească pe agresorul macedonean Lisimachos, luat prizonier, îl tratează ca pe un oaspete, motivându-şi conştient în sensul principiului moral pe care îl analizăm, conduita sa? Un gest parcă reprodus, mai târziu, de Mircea cel Bătrân care îl întâmpină pe agresorul Baiazid cu cuvintele: "cât suntem încă pe pace eu îţi spun bine-ai venit!"

Etica creştină a preluat şi a îmbogăţit cu noi norme şi idei principiul iubirii aproapelui, al răspunderii cu bine la rău. Reliefărilor de mai înainte le adăugăm, mai întâi, sublinierea caracterului dezinteresat al iubirii aproapelui. În acest sens,

---

[1] "*Gândirea asiro-babiloniană în texte*", pag. 284.
[2] Platon, Opere, I, 69.
[3] "*Filosofia greacă până la Platon*", II, I, 520 – 521.
[4] Cit. după T. Martas. "*Confucius, Buda, Mahomed*", Editura Cugetarea

N. Ionescu e de părere că expresia "ca pe tine însuți " din formula generală a principiului "Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți" nu este specifică creștinismului, ci iudaismului. În creștinism, iubirea aproapelui este dezinteresată. Când, întrebat de farisei, Iisus răspunde care poruncă e mai mare în vechea lege, el citează, specificând între ghilimele, alături de iubirea de Dumnezeu, "Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți". Atunci însă când Iisus nu citează sau când apostolii, evangheliștii redau concepția creștină, folosesc numai expresii ca: "iubește aproapele", "iubește și vrăjmașul", neraportând iubirea la "ca pe tine însuți", adică la ceea ce ar putea fi un echivoc, sugerând și iubirea egoistă. Nu este exclus ca în formularea care cuprinde expresia iudaică "ca pe tine însuți" să se fi avut în vedere sensul accesibilității principiului și nu sensul egoist, limitat: așa cum ne iubim pe sine, adică așa cum ne considerăm pe noi înșine să iubim și pe oricare altul (în creștinism "oricare altul" fiind orice om din lume).

Caracterul dezinteresat al iubirii aproapelui, în creștinism, apare și explicit depășind ceea ce în iudaism apare ca limită etnică, religioasă, politică. Etica creștină concepe iubirea altuia și transformarea sa în aproapele trecând peste asemenea limite. Egoismul, atât individual cât și cel comunitar este depășit. "Căci dacă iubiți pe cei ce vă iubesc, ce răsplată veți avea? Au nu fac și vameșii același lucru? Și dacă îmbrățișați numai pe frații voștri, ce faceți mai mult? Au nu fac și păgânii același lucru?"[1].

Subliniem că, în etica creștină, caracterul determinant al valorilor iubirii aproapelui rezultă și din normele care trimit la datoriile actului: "Fiii mei, să nu iubim cu vorba, numai din gură, *ci cu fapta și cu adevărul*"[2]. Ideea, sensul ori semnificația acestei norme este deosebită, având valoare nu numai pentru educatorul de convingere religioasă, ci și pentru educatorul laic care crede în valorile morale ale iubirii față de oameni, în omenie și în necesitatea asistenței reciproce a oamenilor. Nu cuvintele, nu predica iubirii aproapelui, nu recomandările făcute altora, ci exemplul educatorului și faptele reale ale oricui dau sensul și conținutul acestei valori fundamentale a moralității, atât de necesare și actuale.

[1] Matei, 5, 46 – 47.
[2] Ap. Ioan, 3, 18.

III.5. DREPTATEA

5.1. CONCEPTUL DREPTĂȚII

Etimonul termenului *dreptate* se află în cuvântul latin *directus, i*: în linie dreaptă, drept, fără ocol. În justiție, sensul a devenit: în acord cu normele legale, cu legile. În *morală*, dreptatea semnifică: *în acord cu normele morale, cu exigențele echității, cu exigențele rațiunii practice* (ale *cugetului moral*). *Criteriile dreptății* se concretizează în:

- *recunoașterea și respectarea drepturilor legitime ale omului;*
- *lupta pentru apărarea acestora;*
- *primirea drepturilor în raport cu îndeplinirea unor îndatoriri corespunzătoare;*
- *meritul muncii* și al *creativității;*
- *ceea ce se cuvine prin normele moștenirii,* al *donației libere* și *responsabile;*
- *ceea ce a fost dobândit prin schimb de echivalențe* ori prin *schimb de comun acord* etc.

Criteriile și sensurile dreptății au evoluat în istorie, iar definirea genetică a conceptului nu este ușor de realizat satisfăcător, nu numai pentru că o asemenea înfăptuire are de biruit obstacolele datorate diferitelor interese și mentalități individuale și mai ales de grup ale oamenilor, ci și acelea datorate dinamicii istorice ale dreptății.

Momentul *originar* în explicarea conceptului se datorează mult lui Platon care, în dialogul "*Republica*", avansează câteva idei deosebite. *Ideea dreptății* a fost *trezită* ori *născută* de *suferințele nedreptății* manifestate în forma a două extreme: "cea *bună*: a face nedreptăți nepedepsit și cea *rea*: a fi nedreptățit fără putința de răzbunare". Dreptatea deci se afirmă ca negație a nedreptății, fiind între cele două extreme ("aflându-se între cele două extreme"). Ea "este cinstită nu ca un bine, ci din pricina slăbiciunii de a făptui nedreptăți"[1]. Trăind într-o vreme când "toată lumea crede în sinea ei că e mult mai profitabilă nedreptatea"[2], dreptul fiind socotit un "neghiob", spunea că "cei ce practică dreptatea, o fac fără voie, din pricina neputinței de a face nedreptăți"[3]. Așa se explică afirmația marelui gânditor, că această categorie nu semnifică un înțeles pozitiv, "neexistând un bine propriu al

---

[1] Platon, "*Republica*", I, pag. 359, a.
[2] Idem, pag. 360, d.
[3] Idem, pag. 359, c.

dreptății"[1]. Dar, în aceste idei aflăm sensul negativ al conceptului *dreptății*, condiționat de realitățile crude ale nedreptății, întrucât, mai apoi, în imaginea sa despre statul ideal, dreptatea este prezentată ca principala virtute cardinală în stat, alături de înțelepciune, curaj și cumpătare, fiind încununarea acestora și operând armonia interioară a părților sufletului, ea condiționează din interiorul drept al omului și armonia din cetate. Căci omul drept nu poate fi decât în acord cu dreptatea și după acest model se condiționează și dreptatea în cetate. În sensul acestor idei, dreptatea dobândește un *sens pozitiv*; ea pare a fi înzestrată, de data aceasta, cu un bine propriu. Căci omul drept din societatea ideală pare a se deosebi net de însul nedrept din crudele realități, mai înainte prezentate, în dialogul "*Republica*".

Deosebit de relevantă (și actuală până astăzi) este contribuția lui Aristotel la aprofundarea înțelesurilor dreptății. Definirea dreptății între două extreme ale nedreptății pare să facă sensibilă influența lui Platon: "Privitor la dreptate și nedreptate, va trebui să examinăm natura actelor ce le implică, *tipul de medietate care este dreptatea*, precum și extremele în care *ceea ce este drept reprezintă măsura justă*"[2](s. ns.). *Dreptatea reprezintă deci măsura justă între două extreme* care sunt *ale nedreptății*:

a. "Nedrept este cel ce violează legea [...]";

b. "[...] și *cel ce caută să aibă mai mult decât i se cuvine, nesocotind* astfel *principiul egalității* [...]";

c. "Dar omul nedrept nu alege întotdeauna partea cea mai mare, ci, când este vorba de lucruri rele în sine, alege partea cea mai mică [...]"[3].

Rezultă că primirea a mai mult din ceea ce se cuvine sau a mai puțin din ceea ce e rău, încălcându-se principiul egalității, contravine justiției, e posibil și legii, reprezentând nedreptatea. Însă, în acord și cu o idee a lui Platon, Aristotel înțelege profund că *dreptatea* este *contrazisă de "egalitatea între inegali"*, dar și de "inegalitatea între egali".

Din punct de vedere juridic, "cel ce violează legile este un om nedrept, iar cel ce le respectă este drept". Ar rezulta, după Aristotel, că ceea ce este legal este și drept însă stagiritul observă totuși că legile diferă după constituții și că dreptatea este relativă sub raport juridic. De aceea, trebuie avut în vedere că este mai corect să "numim drept, într-o primă accepțiune, ceea ce creează și menține *pentru o comunitate politică* fericirea și elementele ei constitutive"[4].

Aristotel mai spune că "dreptatea este o virtute perfectă" și că de aceea este "o suverană a virtuților"; "mai strălucitoare decât luceafărul de seară, mai strălucitoare decât luceafărul de zi", de unde și proverbul, spune Aristotel, că

---

[1] Idem, pag. 360, d.
[2] Aristotel, "*Etica nicomahică*", V, 1129, a.5.
[3] Idem, 1129, b, 5.
[4] Idem, 1129, b, 15

"dreptatea concentrează în ea întreaga virtute"[1]. Teza *dreptății – virtute suverană a virtuților* – o prețuim pentru o dublă semnificație:

a. realizează o cuprindere sintetică a tuturor virtuților, fiecare dintre acestea regăsindu-se specific în semnificațiile dreptății;

b. "dreptatea este singura dintre virtuți ce pare a fi un bine pentru altul"[2]. De unde rezultă că dreptatea este o tipică virtute a altruismului, pentru că susține drepturile în modul cel mai corect: altul este tratat ca și mine și ca oricare altul.

După criteriile examinării acestor valori generale ale dreptății, Aristotel examinează și "virtuțile particulare ale dreptății": "dreptatea ca proporție cu distribuirea bunurilor după merit, dreptatea corectivă [...]"[3].

5.2. DREPTATE ȘI ECHITATE

Aristotel apare ca primul care face distincții și completări reciproce de fond între cele două concepte. După el, *dreptatea* coincide cu *echitatea*, "[...] dacă ambele sunt bune"[4]. Însă ele "[...] nu sunt nici absolut identice, nici diferite ca gen [...]"[5].

Etimonul termenului "*echitate*" se află în limba latină – *aequitas*: egalitate, echilibru. Cu sensul de *egalitate*, noțiunea echității reacționează mai adecvat la dinamica condițiilor, fiind mai sensibilă la schimbări. Ea nu este încorsetată în reguli scrise ca dreptatea juridică. *Sensul ei este de fiecare dată în situație* și corespunde mai adecvat dreptății morale, intrând uneori în conflict cu dreptatea juridică. Este mai mult o noțiune morală, mai maleabilă dar și mai puțin alterabilă. Încât, semnificațiile ei sunt superioare, răspund mai bine chiar și nevoilor de justiție. Omului echitabil, echitatea i se recunoaște ca o trăsătură de caracter. Însă, "deși superior unui anumit tip de dreptate", echitabilul "este el însuși drept, superioritatea nesemnificând apartenența la un gen diferit"[6]. Virtuțile semantice superioare ale echității, permit acesteia să fie folosită ca un *amendament al dreptății*. "Cauza o constituie faptul că orice lege are caracter general și că, în anumite cazuri, este imposibil să te pronunți corect, rămânând la enunțuri generale"[7]. Fiind mai elastic, echitabilul este mai aproape de cerințele determinării concrete ale dreptății. "Iată de ce echitabilul este drept și este superior unor anumite forme de drept, nu dreptului absolut, ci aceluia care, datorită caracterului

---

[1] Idem, 1129, b, 30.
[2] Idem, 1130, a, 5.
[3] Vezi II idem, 1131 – 1132.
[4] Aristotel, idem, III, 1137, b.
[5] Ibidem.
[6] Idem, 1137, b, 10
[7] Ibidem.

general al dispozițiilor date, este susceptibil de eroare"[1]. Intervine deci, în stabilirea dreptății, și răspunderea morală a echității. Rolul echității de amendament al dreptății juridice este recunoscut și dezvoltat ulterior. În spiritul adevărului formulat de Aristotel, Condillac va spune, mult mai târziu, că "justiția și echitatea diferă prin faptul că prima urmează litera legii, iar a doua - spiritul în care se cenzurează respectul legii"[2]. Mai recent, Ch. Perelman distingea că "într-un proces, tendința de a judeca în drept se combină cu tendința de a judeca în echitate"[3]. Unii autori (de fapt avem în vedere pe I.. Miroș, "*Echitate și dreptate*", pag. 14) sunt de părere că "ceea ce caracterizează echitatea este *caracterul ei non-formal*". Raporturile considerate între dreptate și echitate impun dubla responsabilitate - juridică și morală - a actului juridic în asigurarea respectului pentru dreptate.

O definiție a dreptății distributive pe linia coincidenței ei cu echitatea propune și Ad. Miroiu care spune că "dreptatea privește, așadar, modalitățile în care sunt distribuite între ființele umane - ținând seamă de raporturile dintre acestea, de caracteristicile lor individuale - avantajele și restricțiile care decurg din necesitatea utilizării în comun a unui bun deficitar"[4] care are în vedere o anumită situație a conceptului.

Definiția este adecvată *dreptății distributive*, "dreptatea apelează la un principiu distributiv"[5]. Ideea de dreptate distributivă presupune și elemente comparative.

5.3. APARIȚIA PRINCIPIULUI MORAL AL DREPTĂȚII

Dreptatea este nu numai un concept, ea are și ipostaza unor principii. Există principii ale dreptății formulate, fie la nivelul gândirii morale comune, fie la nivelul gândirii etice (teoretice ori filosofice). Uneori este mai dificil de precizat cărui nivel îi aparține prioritatea. Este mai lesne să spui că principiul "a da fiecăruia ce i se cuvine" sau acela care cere "să acorzi fiecăruia după merit" au generat și la nivelul inteligenței populare, fiindcă nu e greu să desprinzi că ele s-au născut în condițiile de izbucnire împotriva abuzurilor nedreptății (ale "dreptății" celui mai puternic, ale "dreptății" celui avut, ale "dreptății" celui mai apropiat, ale "dreptății" în urma faptului împlinit etc.). Se cunoaște însă cu certitudine că Socrate, cel din dialogurile lui Platon, înainte de a formula cu interlocutorii săi judecățile profunde și corecte ale dreptății, devaloriza motivat, cu același

---

[1] Ibidem.
[2] Syn., III, pag. 224.
[3] Ch. Perelman, "*Traité de l'argumentation*", pag. 139.
[4] Adrian Miroiu, "*Teorii ale dreptății*", Editura Alternative, 1996, pag. 10
[5] Ibidem.

interlocutori, criteriile de suprafață, incorecte ale dreptății, ca cele din paranteza de mai sus.

Există un *principiu "prim", un principiu fundamental al dreptății*, de fapt *principiul moral fundamental al dreptății* care, deși ar fi putut fi pregătit de experiența nivelului comun al gândirii morale, nu putea să intre în *condiția formulării lui clasice* fără limpezirea lui la nivelul gândirii superioare filosofice. *Apariția principiului moral al dreptății* se *integrează* cu procesul spiritual care a însemnat *saltul de la comportamentul premoral* la *morală și la moralitate*. Acest salt a însemnat trecerea de la forma primitivă (rudimentară) a dreptății, adică *de la legea talionului la un principiu nou de dreptate* care era de esență specific morală. Sensul legii talionului și funcțiunea sa era (poate încă mai este) aceea de a răzbuna răul suferit cu un rău similar. Expresia legii era: "Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte". Noi am numit această lege, *legea răzbunării "echitabile"*, pentru că *răul suferit urma să fie răzbunat cu un rău egal* ori chiar de același fel (lat. *talis*: de același fel). Adică cu un rău egal: echitabil. Cauzat de durere fizică, răul se cerea a fi răzbunat cu o durere similară, adică tot fizică. Datoria și răspunderea răzbunării apăsa asupra tuturor membrilor comunității căruia îi aparținea victima nedreptății și sancțiunea privea pe oricare membru al comunității căreia îi aparținea comițătorul răului. Nu apăruse încă datoria și responsabilitatea individualizate, deoarece nu se cunoștea latura subiectivă a comportamentului uman (scopul, intenția, premeditarea, deliberarea, decizia, etc.).

Dar efectul aplicării legii talionului nu putea fi eliminarea răului, ci, dimpotrivă, perpetuarea lui, datoria răzbunării transferându-se perpetuu de la răufăcător la răzbunător și invers, sau de la nedrept la neîndreptățit și invers.

În condițiile neindividualizării răspunderii și a pedepsei pentru nedreptatea comisă, nedreptatea se putea generaliza. Cum spunea Platon, tentația de a fi nedrept era generală. Forma răspunderii era obiectivă iar sancțiunea era corporală, materială. Latura subiectivă a răspunderii și a sancțiunii nu erau cunoscute. Încât, suferința nedreptății perpetue sporea continuu. Ceea ce avea să conducă treptat la trezirea unei conștiințe morale a dreptății. De aceea, principiul răspunderii cu o nouă nedreptate la nedreptatea suferită, din cauza efectelor generalizatoare ale reproducerii răului nedreptății, devenind tot mai anacronic și de nesuportat, avea să genereze contrariul său – *principiul răspunderii cu bine la rău*. În limbajul timpului, noul principiu lua *expresia negativă a nerăspunderii cu o nouă nedreptate la nedreptatea suferită*.

Fără a ignora unele elemente anterioare de contribuție care semnificau apariția expresiei clasice a noului principiu al dreptății, această nouă expresie o datorăm în filosofie lui Socrate. Gânditorul care, expres, formula noul principiu: "Admitem ca *principiu* [...] faptul că este la fel de nelegitim să săvârșești o nedreptate, *să răspunzi printr-o nedreptate celui care te-a nedreptățit, să faci rău*

din răzbunare celui ce ţi-a făcut rău"[1] (s.ns.). "*Eu cred în acest principiu* [...]", continua marele Socrate. Marele gânditor formula valorosul principiu, subliniind mai înainte că: "*C'el mai mare dintre rele este să fii nedrept*"[2], că "cel nedrept şi rău (este) nefericit"[3], "că *a comite nedreptatea este mai rău decât a fi victima nedreptăţii, a nu fi pedepsit este mai rău decât a fi pedepsit*"[4], "*nu devine mai bun sufletește, dacă este pedepsit pe drept?*"[5] (s. ns.).

S-a arătat în paragraful anterior că etica creştină formulează acelaşi principiu în termenii legii morale noi. Dar, încă în Vechiul Testament (Leviticul) apărea un nou principiu moral al dreptăţii: "Să nu nedreptăţeşti [...] Să nu-ţi răzbuni cu mâna ta [...]"[6]. Este clar că noul principiu era contrapus legii răzbunării a talionului. Aceeaşi contrapunere apare şi la Mântuitorul Iisus, însă cu semnificaţie umană universală: "Aţi auzit că s-a zis: Ochi pentru ochi şi dinte pentru dinte"[7]. "Eu însă vă spun vouă: Să nu staţi împotriva celui rău; iar cui te loveşte pe obrazul drept, întoarce-i şi pe celălalt"[8]. Prin urmare, atât filosofia, cât şi religia, ambele interesate de conceptele dreptăţii şi echităţii, nu la diferenţe mari de timp, contribuie la critica devalorizantă a principiului răzbunării "echitabile" şi la fundamentarea noului principiu (de data aceasta moral) al dreptăţii.

Dar ce înţeles cuprinde expresia noului principiu: "Să nu răspunzi la nedreptatea suferită cu o nouă nedreptate"? Nu este drept ca cel ce a suferit nedreptatea, să se răzbune? Nu este el îndreptăţit să o facă? Cum se poate admite ca cel ce a suferit nedreptatea să fie nedrept atunci când plăteşte cu aceeaşi monedă, sancţionând răul suferit cu un rău similar? Numai o mutaţie radicală în gândire putea să aducă răspunsuri la întrebările de mai sus. În primul rând, este de precizat că şi din partea celui care reacţionează la nedreptatea suferită, acţiunea sa poate fi nedreaptă dacă este expresia răzbunării şi urmăreşte să producă un rău similar sau echivalent. În al doilea rând, păgubitul are dreptul să ceară reparaţii pentru daunele suferite şi nu dreptul de a-l imita pe cel nedrept prin săvârşirea unei noi nedreptăţi, ca reacţie la cea suferită. În al treilea rând, reamintim spusele lui Socrate că "nedreptatea reprezintă cel mai mare rău". De altfel, pe măsura recunoaşterii principiului moral al dreptăţii, principiul răzbunării a început să devină obiectul blamului moral.

Noul principiu formulat de Socrate este esenţial pentru morală şi moralitate. Nu întâmplător, interdicţia pe care o conţine, aceea de a nu răspunde cu

---

[1] Platon, "*Criton*", pag. 49, e.
[2] Platon, "*Gorgias*", pag. 469, b.
[3] Idem, pag. 470, e.
[4] Idem, pag. 474, b.
[5] Idem, pag. 477, a.
[6] Leviticul, 13, 18.
[7] Matei, 5, 39.
[8] Matei, 5, 39.

o nouă nedreptate la nedreptatea suferită, se corelează, chiar în expresia socratică a principiului, cu interdicția morală de a nu răspunde cu rău la răul suferit. Și, deși principiul nu are și o formulare pozitivă care să ceară omului să răspundă cu dreptate la nedreptate sau cu bine la rău, Socrate spunea că omul trebuie întotdeauna să fie drept și să facă dreptatea sau să fie bun și să facă întotdeauna binele, iar Mântuitorul spunea să iubim și vrăjmașul. Principiul moral al dreptății face din *dreptate un scop urmărit pentru el însuși*. Omul drept urmărește dreptatea ca virtute morală, nelăsându-se corupt de tentațiile nedreptății. Respectul dreptății conferă demnitate ținutei sale spirituale. Noul principiu al dreptății nu tolerează nedreptatea și nu acceptă nesancționarea nedreptului. Însă, sancțiunea nu mai are caracterul răzbunării și al urii pătimașe. Ea accentuează asupra reparațiilor morale și materiale. Lezată, dreptatea cuiva este restabilită. Pe plan moral, restabilirea ei are loc printr-o lucrare de conștiință care să producă transformări, mustrări și regrete, suferință interioară și decizia de *îndreptare* în conștiința și în atitudinea nedreptului. Pe plan juridic, dreptatea este restabilită prin judecata profesională a justiției care este (trebuie să fie) corectă și nepărtinitoare, iar condamnarea nedreptului nu echivalează cu un act de răzbunare, ci cu un act de *decizie dreaptă* și de *condamnare dreaptă*. Totul se face (trebuie să se facă) pe baza normelor justiției și ale echității. Judecătorul, instituția justiției înlocuiesc răzbunătorul, ceea ce înseamnă (ori face posibilă) și întreruperea șirului interminabil de reacții ale răzbunării. Etica și dreptul se solidarizează în lichidarea răului, cel puțin acesta este sensul și aceasta este finalitatea lor practică.

5.4. DREPTATEA ȘI ECHITATEA ÎN DEZBATERI CONTEMPORANE

Gândirea filosofică contemporană este mult preocupată de problematica celor două valori fundamentale, strâns înrudite între ele: *dreptatea* și *echitatea*. Ea este mult preocupată teoretic, pentru că însăși societatea contemporană este preocupată de aflarea unor soluții practice pentru așezări și întemeieri ale ei pe norme de dreptate și echitate.

Alasdair MacIntyre observa că atunci "când Aristotel laudă dreptatea ca pe prima dintre virtuți în viața politică, sugerează că o comunitate în care lipsește acordul practic cu privire la o concepție despre dreptate nu are nici fundamentul necesar pentru o comunitate politică"[1]. Este vorba de dreptate ca virtute etică (ea fiind examinată în "*Etica nicomahică*") și care poate fi identică cu echitatea, iar, în amplul său studiu introductiv la cartea "*Teorii ale dreptății*", Adrian Miroiu mărturisește că "nu este simplu accident că volumul de față se concentrează pe

[1] Alasdair MacIntyre, op. cit., pag. 249.

teoria asupra dreptății a lui J. Rawls" și că "ideea dreptății ca echitate (fairness), dezvoltată de Rawls în "*O teorie a dreptății*", este cea mai influentă, cea mai discutată în câmpul filosofiei morale și politice de limbă engleză"[1]. Latura etică a dreptății interesează și cursul nostru, motiv pentru care atenția principală va fi orientată spre contribuțiile lui Rawls. Nu înainte însă de a sublinia valoarea demersului analitic din studiul introductiv dedicat conceptelor *dreptate, drept, principiilor dreptății, teoriilor dreptății* etc., demers cu distincții consistent nuanțate, foarte necesare pentru înțelegerea imensei structuri semantice a dreptății și echității, cuprinderile ei comunitare și individuale, statale și social-generale. În fond, analizele de concepte, principii și teorii ne oferă și sinteze de contribuții ale diferiților autori, prezenți sau nu cu texte în carte.

Cum se știe, încă de la Aristotel, etica dreptății presupune relația activă a dreptății cu echitatea, ceea ce înseamnă și următoarele raporturi între ele:

a. de coincidență (identice) când și sensurile dreptății sunt bune;

b. de amendare a dreptății de către echitate când dreptatea riscă să se îndepărteze de exigențele morale.

În "*Teorii ale dreptății*", A. Miroiu intitulează capitolul dedicat lui J. Rawls "*Dreptatea ca echitate*", sugerându-se astfel esența contribuțiilor lui Rawls. Într-adevăr, acest distins gânditor contemporan este convins că "[...] ideea fundamentală implicată în conceptul de dreptate este *echitatea* [...]"[2]. Ar fi însă greșit să identificăm dreptatea cu echitatea, precizează același Rawls. Prețuim atare distincții, convinși fiind că restructurarea societății contemporane pe linie consecvent ascendentă nu poate fi efectuată cu succes fără explorarea și exploatarea complexă a bogăției de sensuri pozitive ce rezultă din întrepătrunderile dreptății și echității.

J. Rawls se preocupă de dreptate ca "însușire a instituțiilor sociale" și nu de "dreptatea ca însușire a acțiunilor individuale sau a persoanelor"[3]. Limitat la cadrul instituțiilor, sensul dreptăți nu e viabil și pentru perspectiva globală a unei societăți bune în care sensul "egalității" apare "ca ideal social, vast"[4]. Încât și inegalitățile acceptate de dreptatea funcțională "în anumite condiții" nu mai sunt acceptate de dreptatea altor condiții. Se distinge "sensul egalității ca aspect al conceptului de dreptate și sensul egalității ca ideal social mai vast"[5]. Mai practic la nivelul funcționalității instituționale, conceptul dreptății își poate reîmprospăta sensurile care să-l apropie de echitate, deschizându-se spre înrâuririle ei. Ideea ne este sugerată și de distincția făcută imediat mai înainte de J. Rawls.

---

[1] A. Miroiu, "*Teorii ale dreptății*", Editura Alternative, București, 1996, pag. 21.
[2] Idem, pag. 70.
[3] Ibidem.
[4] Idem, pag. 71.
[5] Ibidem.

Dreptatea ca echitate este urmărită aplicativ, apoi, prin indicarea a două principii ale dreptății, formulate astfel:

1. "Fiecare persoană, participantă la o practică sau afectată de ea, are un drept egal la cea mai largă libertate compatibilă cu o libertate similară a celorlalți"[1].

2. "Inegalitățile sunt arbitrare, în afara cazului în care ne putem aștepta în mod rezonabil ca ele să conducă la avantajul tuturor, iar pozițiile sociale și funcțiile cărora le sunt atașate sau în urma cărora pot fi dobândite sunt deschise rar"[2].

Valoarea celor două principii se recomandă din perspectiva întemeierii unei societăți moderne, cu dezvoltările economiei de piață și ale democrației care apropie principiile dreptății de exigențele echității, ale egalității originare în acordarea drepturilor la libertate, de admiterea acelor inegalități justificate prin egalitatea șanselor la avantaje specifice, potrivite rolului și funcțiunilor specifice, potrivite talentului fiecăruia. Aceasta impune respectarea unei dreptăți puse de acord cu echitatea, în așa fel încât "orice funcție cu beneficii specifice [...] să fie obținută în urma unor competiții echilibrate în care concurenții sunt apreciați după merit"[3]. Cu referire la al doilea principiu și spre deosebire de principiul utilitarist al dreptății, Rawls specifică respectivul său principiu: "[...] exclude [...] justificarea inegalităților pe baza faptului că dezavantajele celor aflați într-o poziție sunt contrabalansate de avantajele mai mari ale celor aflați în altă poziție"[4]. În fapt, cele două principii recomandate de Rawls se completează reciproc. În condiții ca cele menționate, accesul la funcțiile cu "beneficii și servicii specifice" este deschis tuturor. Trebuie să se asigure condiții și principii generale de funcționare a dreptății pentru ca oamenii să-și perceapă diferențele firești, reale dintre ei, nu în sensul inegalităților nedrepte, ci al unor inegalități care se acordă cu exigențele echitabile ale dreptății. Între persoane trebuie "găsit un echilibru echitabil"[5]. "A fi moral e analog cu a-ți lua un angajament ferm dinainte, deoarece principiile moralității trebuie recunoscute chiar atunci când sunt în dezavantajul tău"[6]. Numai în acord cu principiile morale, *principiile dreptății* au întâietate în societate. Ele au, în concepția lui Rawls, întâietate și în moralitate. De altfel, o astfel de teză apare și la cei mai mari gânditori ai Greciei antice.

Concepția lui Rawls a generat mult interes, dar și critici care, după aprecierea lui Michael Sandel, suferă de o anumită inconsistență, întrucât ignoră tocmai teza centrală a cărții lui Rawls, anume aceea că "dreptatea este cea dintâi virtute a instituțiilor sociale".

---

[1] Ibidem.
[2] Ibidem.
[3] Idem, pag. 73.
[4] Ibidem.
[5] Idem, pag. 76.
[6] Ibidem.

Contribuțiile lui Sandel evoluează pe linia legăturii ideii de "întâietate a dreptății" cu aceea care presupune "întâietatea" și "unitatea" eului căruia i se datorează aprecierea corectă în moralitate, aprecierea dreaptă a lucrurilor, făcând posibilă ideea de dreptate și a principiilor ei. El însă e nevoit, mai întâi, să reevalueze ideile lui Rawls în problema argumentării priorității dreptății și anume că:

- Ea presupune un "trebuie" moral provenit din critica concepției utilitariste despre dreptate. Rawls ținând seama, pe de o parte, de "pluralitatea fundamentală a speciei umane", iar, pe de altă parte, de "integritatea indivizilor pe care aceasta îi cuprinde"[1]. Ori, dacă utilitariștii sacrifică dreptatea (adică drepturile indivizilor) de dragul binelui general, ceea ce ar însemna după Rawls și Sandel "violarea a ceea ce este inviolabil, eșecul în încercarea de a respecta distincția dintre persoane"[2], concepția deontologistă consideră că prioritatea dreptății este originară și nu admite încălcarea dreptului fiecăruia, din considerentele "bunăstării sau ale plăcerii" celorlalți, fie ei și majoritari.

- Prioritatea dreptății presupune și independența acestei valori față de oricare alta. Dreptatea este o valoare suverană și absolută. Este concepția deontologistă potrivit căreia ceea ce este corect din punct de vedere moral are prioritate față de ceea ce este bun în sens utilitarist (ca bunăstare sau ca plăcere). Se poate reproșa că aici critica eticii utilitariste a binelui pare a confunda ideea binelui utilitar cu ideea generală a binelui în morală și moralitate, ignorându-se concepțiile care folosesc alte criterii ale binelui și care află acordurile dreptății cu binele moral, susținând ideea solidarității morale a acestora (Socrate, Platon, Aristotel, etica creștină, în general eticile valorilor). În aceste condiții, este evident că dreptatea are prioritate față de binele utilitarist. Ea are prioritate - spunem noi – și față de alte concepții ale binelui care, în numele unor sensuri publice ori generale ale acestuia, impun indivizilor sacrificii, adesea inutile, în numele binelui mimat ca general.

- Independent de conceptul binelui utilitarist, conceptul a ceea ce este corect din punct de vedere moral, oferind fundamentul drepturilor egale la libertate, constituie și temeiul principiilor de cooperare între indivizi pe baza criteriilor de dreptate echitabilă. Prioritatea dreptății o solicită antecedent pe cea a eului. Mai întâi, se precizează că "eul este anterior scopurilor pe care le afirmă"[3], ceea ce înseamnă că eul nu este "receptaculul pasiv al țelurilor acumulate, al atributelor și obiectivelor [...], nici produsul capriciilor împrejurărilor, ci întotdeauna [...] un agent activ, care are voință [...] și este capabil de alegere"[4]. Anterioritatea eului este de "un «trebuie» moral care reflectă imperativul de a respecta, mai presus de

---

[1] M. Sandel, "*Dreptatea și subiectul moral*", cf. A. Miroiu, op. cit., pag. 124.
[2] Ibidem.
[3] Idem, pag. 127.
[4] Ibidem.

orice, *autonomia individului*"[1](s. ns.). Eul este independent de valorile scopurilor, de vrerile sale contingente, fiind condus numai de simțul dreptății. Subiectul moral este capabil să se detașeze de sine când face aprecieri care trebuie să fie drepte. El este, după Sandel, acel punct *arhimedic* capabil să fie standardul dreptății și pe care îl căuta Rawls.

În concluzie, spune Sandel, "întreaga forță a susținerii că dreptatea are întâietate, atât în sens moral, cât și epistemologic, poate fi mai bine evaluată în lumina felului în care Rawls discută eul"[2]. Dispunând de simțul său moral antecedent și fiind independent (autonom), omul este corect și drept în aprecieri și în fapte, căci simțul dreptății pe care îl posedă nu se confundă cu o simplă dorință, el realizând o motivație de tip superior în comportamentul său. În felul acesta, subiectul moral nu este subiectul abstract, căci el nu este prea îndepărtat de obiectul aprecierii drepte ca să nu-l vadă, dar nici prea aproape de el ca să fie prea concret și implicat subiectiv în situație. Caracteristicile subiectului moral, distinse de Sandel, pot deci favoriza principii ale dreptății ca echitate.

Dacă M. Sandel dezvoltă, susținând ideile lui Rawls despre dreptatea ca echitate, Alasdair MacIntyre este critic la adresa concepției lui Rawls. El concentrează ideile contemporane despre dreptate în două modele care se deosebesc și care, în unele condiții, pot fi tolerabile, în altele nu. *Modelul A* este ilustrat de un caz în care un proprietar de magazin (poate fi și un ofițer de poliție) reușește, prin economisiri, să-și cumpere o casă, să-și susțină copii la un colegiu și să asigure îngrijirea medicală a părinților bătrâni. Dar, toate realizările sale sunt brusc amenințate de creșterea impozitelor, ceea ce i se pare nedrept. Este deci victima unei redistribuiri a drepturilor sale pe care el o respinge ca nedreaptă. Ori, *modelul A* se întemeiază pe principiul "justei achiziții" și pe acela al legitimității actelor sale de a-și susține copiii, familia și părinții bătrâni și deci ele nu admit posibilitățile de redistribuire.

Al doilea model – *modelul B* – este ilustrat de un alt caz: Un liber profesionist (un asistent social ori un moștenitor bogat), impresionat de arbitrariul împărțirii inegale a bunăstării, a veniturilor, dar și a șanselor, mișcat cu deosebire de neputința săracilor sau a nevoiașilor de a-și schimba situația explicabilă și prin inegalitatea împărțirii puterii politice, găsește nedreptatea în toate acestea. Dar, întrucât este vorba de inegalități și inegalitățile au nevoie de justificare, "singura justificare posibilă a inegalității este îmbunătățirea situației săracilor și a nevoiașilor"[3]. Remedierea situației după acest *model B* ar impune măsuri de redistribuire a bunurilor și a veniturilor.

MacIntyre găsește că principiile dreptății din *modelul A* corespund principiilor de dreptate argumentate de Robert Nozick (1974), în timp ce acelea

---

[1] Idem, pag. 128.
[2] Idem, pag. 130.
[3] Alasdair MacIntyre, "*Tratat de morală*", Humanitas, București, 1998, pp. 249 – 250.

conținute de *modelul B* sunt identificabile cu principiile despre dreptate apărate de Rawls.

MacIntyre critică *modelul B*, negând poziția lui Rawls. Unul din argumentele sale principale atacă teza lui Rawls că "principiile dreptății sunt cele care ar fi alese de către un agent aflat sub un văl al ignoranței"[1], neștiind ce statut social va ocupa, cărei categorii sociale îi va aparține, ce talente, capacități va proba pentru a se bucura de drepturi etc. MacIntyre folosește, prin comparație, poziția lui R. Nozick care apare ca negație a poziției lui Rawls atunci când reproduce raționamentele primului: "Dacă lumea ar fi o lume întru totul dreaptă"[2], singurii oameni îndreptățiți să posede ceva, să-și apropie acest ceva pentru a-l folosi cum doresc ei și numai ei sunt acei care au achiziționat în mod echitabil ceea ce posedă, întemeindu-se pe un act legal de achiziție sau pe un act legal de transfer al bunurilor, valorilor etc. MacIntyre nu acceptă ca redresarea situației celor săraci să se facă pe seama drepturilor legal achiziționate de alții, ci prin măsuri de redresare a comportamentului lor. În aceste teorii, nu intră discuțiile despre caritate.

Noi am concentrat discuțiile asupra dreptății cu referire la câteva "teorii" relevante pentru semnificațiile lor pe linia valorilor echității. Ceea ce nu înseamnă epuizarea intrării în cursul nostru și a altor teorii.

III.6. OMENIA

6.1. SENSURI ȘI SEMNIFICAȚII ALE OMENIEI

Este omenia specific românească? Și dacă răspunsul la această întrebare ar fi afirmativ, în ce sens se poate considera un *specific românesc*: acela că omenia este o *construcție spirituală românească*, ori în sensul că ea dispune de un *conținut specific românesc*?

Se știe că orice valoare, ca expresie a legii morale, se distinge printr-o semnificație și o valabilitate universală, promovată prin mijloacele conștiinței, ale convingerii, voinței și sentimentului. *Omenia* nu face excepție de la această regulă: dispune de sensuri și semnificații universale, sesizate la unison ori în chip diferit de conștiința omenească pe glob. Despre un specific al omeniei se poate vorbi ori trata în mai multe *planuri*:

- al distingerii omeniei de alte valori ale moralei;
- în care omenia apare ca o construcție morală distinctă la diferite popoare, în care sunt identificate și promovate anumite semnificații ale ei;

---

[1] Idem, pag. 136.
[2] Idem, pag. 151.

• în care omenia, prin însăşi poziţia ei într-un sistem de morală, poate fi decisivă în caracterizarea moralei respective, deosebind-o în ansamblul sistemelor de morale ale popoarelor. De altfel, nu numai omenia poate hotărî specificul unei anumite morale.

Doctrinele etice se disting, adesea, după preferinţa pe care ele o exprimă pentru diverse valori principale ale moralei, ori cu care morala interacţionează: *fericirea, datoria, cumpătarea, plăcerea, interesul* etc. Dintre cele trei planuri menţionate, numai ultimele două vor servi ca termene de referinţă ale examinării omeniei.

Există la noi opinia că "numai poporul român a creat de la om un derivat încărcat de tot idealul spre care trebuie să tindă omul", că "numai poporul român a văzut în om această potenţă de supremă calitate, care poate exista în lume"[1] . Dacă avem în vedere că omenia este *derivatul românesc* de la cuvântul *om*, totodată termenul şi noţiunea care semnifică sensul superior multiplu din punct de vedere moral al umanului, afirmaţiile menţionate corespund adevărului. Dar, dacă se consideră că numai poporul român a creat un asemenea derivat, afirmaţiile nu se mai confirmă.

Nu la toate popoarele se întâlneşte o noţiune cu o asemenea sinteză morală a umanului cum este la noi "*omenia*". Deşi, multe din calităţile cuprinse de omenia românească pot fi întâlnite într-o formă sau alta la toate popoarele, în morala sau moralitatea acestora. *Bunătatea, blândeţea, dăruirea de sine, hărnicia, ajutorarea* sunt considerate *calităţi morale* şi apreciate ca atare de morala fiecărui popor, însă nu la toate popoarele ele sunt conştientizate şi ca *trăsături* prin care se confirmă *calitatea umană a omului*. Nu orice morală concentrează sensurile unor atare calităţi într-o noţiune de sinteză morală cum este *omenia*. Deseori, derivatele noţiunii de om nu lipsesc din limbajul unor popoare, fie că ele cuprind omenia alături de celelalte calităţi morale, fie că îmbină sensurile morale cu cele pur existenţiale ale umanului. De pildă, derivatul *humanitas* din limba latină semnifică: natură omenească, umanitate, omenie ş.a. Iar adjectivul *menchlich*, din limba germană, înseamnă: omenesc, uman, de om, bun, altruist, omenos, plin de omenie. Tot sensuri mixte exercită *humanité* în limba franceză (umanitate, omenire, omenie, studii umaniste), italienescul *humanità* (omenire, omenie, bun, onest, drept). Atare termeni care cuprind mai multe calităţi morale (bunătatea, blândeţea, altruismul, onestitatea) nu relevă clar relaţia lor de la parte la întreg cu omenia a căror sinteză le este. Lipseşte şi înţelesul global specific al *omeniei* care nu se reduce la suma de înţelesuri ale însuşirilor.

Mai recent, unele limbi de circulaţie şi-au asimilat derivate de la *om* care cuprind numai semnificaţii morale: în limba engleză a apărut *humaneness* (dar, pe lângă omenie, înseamnă, separat, şi uman, bunătate, inimă bună, ceea ce semnifică

---

[1] Dumitru Stăniloaie, "*Reflecţii despre spiritualitatea poporului român*", Scrisul Românesc, Craiova, 1992.

şi faptul că termenul a fost creat ca prin el să se poată comunica accepţiunile omeniei din alte limbi cum sunt româna, chineza ş. a.). În limba rusă a fost creat *celovecinosti* (mai vechi erau *celovekoliubie*, *gumannosti*). Dicţionarul de etică "*Slovari pe etike*" al lui O. G. Drobniţkii şi I. S. Kon se rezumă la a prezenta, pentru *celovecinosti*, un înţeles care pare mai mult o tratare teoretică: *omenia* apare ca o simplă "*calitate morală*" care exprimă "principiul umanismului cu aplicare la raporturile cotidiene dintre oameni", indicând, după *modele* străine, un complex de însuşiri care o concretizează: *bunăvoinţa, respectul, compătimirea, încrederea în oameni, generozitatea, sacrificiul de sine, modestia, onestitatea, sinceritatea.* Dispunem de informaţii că în limbajul moral al diferitelor popoare funcţionează expresia de referinţă morală "*Fii om!*", "*Trebuie să fii om!*" cu semnificaţie *morală*. Calitatea de *om* este invocată, astfel, cu o funcţiune şi o finalitate moralizatoare. Dar, se ştie că, de exemplu, morala chineză cuprinde valoarea morală complexă a umanului (omeniei) exprimată printr-un derivat de la om – *jen* sau *jăn*.

Mircea Eliade vorbeşte despre noţiunea "*om adevărat*", la Confucius, în chineză *jun* înseamnă *zi*. La fel, Th. Martas care redă noţiunea şi prin termenii "*om superior*", "*om nobil*". Ei însă când se referă la doctrina lui Confucius, nu pomenesc de termenul *jen* sau *jăn* pe care la noi I. Banu şi alţi autori străini, ghidându-se şi după lucrarea lui Go Mo Jo - "*Filosofii Chinei antice*" - îl traduc prin termenul *omenie* (unii traducători ruşi folosesc termenul *celovekoliubie* şi nu *celovecinosti* care poate fi asimilat sensului principal chinezesc al *omeniei* – *iubirea de oameni*).

Se ştie că doctrina morală a lui Confucius se întemeia pe ideea de *omenie* (*om adevărat, om superior, om nobil*) şi care era orientată director spre *iubirea oamenilor*. Nu se cunoaşte precis sensul hieroglifului antic chinezesc care exprimă conceptul "*jen*" (*jăn*), dar el poate fi determinat pe baza explicaţiilor date de Confucius ucenicilor săi la întrebarea: *ce se înţelege prin "jăn"? (Omenie ?).* Răspunsul se referă la *om adevărat*, opus omului fals; om superior, om nobil, a iubi oameni, a dărui cu generozitate, a trata pe alţii ca pe tine însuţi, respectul reciproc, a nu face altuia ceea ce nu vrei să ţi se facă ţie, sinceritatea, bunătatea[1]. Un principiu al omeniei chinezeşti cere "Să te învingi pe tine însuţi (patimile tale) şi să revii la ceremonii (obiceiuri) – iată în ce constă omenia "[1]. Se desprinde, astfel, în efortul teoretic al lui Confucius preocuparea, încă insuficient determinată în limbajul filozofic european, însă incontestabilă ca orientare, de a pune fixarea dimensiunilor morale ale devenirii omului sub semnul valorii supreme a afirmării omului ca **OM**.

---

[1] Lun lui, cf. Go Mo Jo, "*Filosofi drevnego Kitaia*", Iz – vo Inostrannoi Literaturî, Moskva, 1961, pag. 118.

[1] Ibidem.

6.2. SPECIFICUL OMENIEI ROMÂNEȘTI

În atare raporturi de referință, apare și mai categorică întrebarea: în condițiile afirmării dimensiunilor omeniei pe plan universal, în ce poate consta *specificul omeniei românești*? Simplu, s-ar putea răspunde că specificul ei se încadrează în contribuțiile proprii de ordin *semantic* pe care un popor sau altul le are prin reprezentanții săi. În cazul filozofiei morale germane, Kant a contribuit cu formularea principiului tratării umanității din persoana proprie și abordării oricărei alte persoane întotdeauna ca *scop* și nu numai ca *mijloc*. Și atare contribuții autohtone marchează specificul moral. Dar, se poate realiza imediat că atare contribuții, intrând în patrimoniul universal al moralei, își pierd identitatea specifică, inclusiv cea *națională*. Folclorul moral românesc, dar și creația teoretică de la noi, atestă relevante contribuții privind *statutul semantic al omeniei*.

Deși cu multe elemente comune, între "*ființă*" și "*omenie*" există *distincții semnificative*. Prin "*omenie*", poporul român a realizat o construcție spirituală, esențialmente specifică pentru morala sa. Ea a evoluat până la o dublare a nivelelor ei structurale, semantice și funcționale, insuficient conturate încă în doctrina marelui Confucius:

1. Nivelul *primar* în care omenia lucrează nemijlocit prin calitățile morale ce o concretizează, fără ca neapărat acestea să aibă conturat termenul de referință calitativă **"OM", "OMENIE".**

2. Calitățile morale funcționează prin valorile lor determinate concret, justificarea prin acestea fiind minimumul lor de promovare morală.

3. Nivelul *secundar*, evoluat și deci superior, în care omenia atinge o dimensiune sintetică cuprinzătoare, însă de esență, numită de expresia românească **"OM DE OMENIE"**.

Dacă în primul caz, omenia păstrează disponibilitățile adaptării la situațiile morale problemă, sensul ei general neputându-se împlini decât prin particular și concret (iubirea de oameni, ajutorul, caritatea, ospitalitatea, cinstea, generozitatea, hărnicia, toleranța, solidaritatea, modestia, cumpătarea), în cel de-al doilea caz avem de-a face cu un mod de cuprindere prin sensul de *profunzime* care nu se reduce la suma înțelesurilor calităților particulare ale moralei. În această perspectivă, se poate reconstitui echivalența de sensuri ale *omeniei* cu noțiunile "*om adevărat*", "*om superior*", "*om nobil*" ș.a. *Om (omenie)* înseamnă mai mult decât iubire și celelalte calități care pot fi menționate în numele omeniei și aceasta pentru că, neracordate la omenie, calitățile ar putea fi deconectate de la semnificațiile morale: iubirea poate favoriza și răul, ajutorul poate fi amăgit de nevoia ilegitimă deghizată în suferință "dreaptă". Omenia este un garant pozitiv al calităților, întrucât nu poate fi concepută decât ca opusă lipsei de omenie, bestialității, egoismului, nesincerității, minciunii, mediocrității, limitării sau mărginirii în judecare. Omenia este subminată de toleranța gratuită, de egalitarism,

de masificarea care reduce nivelul de aspiraţii şi al luptei pentru performanţe la nivelul convenabil mediocrului. Firește, omenia nu poate tolera nici promovarea ilicită, fără examenul corect, parvenirea prin traficul de influenţă, prin bunăvoinţa şi nici instituirea valorii prin infatuare, abuz, arbitrariu, lipsită de autenticitate profesională. În cazul doctrinei confucianiste, valoarea în discuţie - jăn - este marcată preponderent de *iubirea de oameni*. După Th. Martas, Confucius ar fi declarat: "doctrina mea constă în a avea inima curată şi a iubi pe aproapele tău ca pe tine însuţi"[1]. El nu remarcă asemănarea cu principiul biblic. Doctrina confucianistă înglobează, fără discriminare, calităţile morale, omenia românească afirmând "comuniunea în umanitate"[2], comportarea omului "faţă de alt om ca faţă de egalul său *în umanitate*, ca faţă de un participant la umanitatea sa proprie", avându-se în vedere că "raportul de omenie e un raport de la om la om, ca între părtaşii aceleiaşi umanităţi, nu într-un mod strict separat, ci oarecum comun "[3]. "Omul de omenie consideră suferinţa şi jignirea semenului său ca o suferinţă şi ca o jignire proprie, pentru că atrage o umanitate care este şi a lui"[4] (s. ns).

În atare sensuri, bine relevate, în astfel de expresii, omenia românească nu-şi rezervă nici un fel de limitări conjuncturale, artificiale, cu atât mai mult social arbitrarii. Ea se afirmă, rămânând deschisă spre atingerea performanţelor unei valori absolute şi spre asimilarea sensurilor universale ale umanului din orice altă zonă a culturii morale de pe glob. Refuzul înstrăinării de orice limite artificiale ale omeniei se garantează normativ prin cerinţa necondiţionată de principiu "*Fii om de omenie*!" şi prin norma care o determină: "*Oricine eşti şi oriunde eşti adu-ţi aminte că om eşti*"[5], de asemenea necondiţionată altfel decât calitatea umană a omului. Garantată prin observarea omeniei, calitatea morală a omului se constituie prin grija pentru neîntinarea numelui de *om*, a numelui de familie purtat de om, a numelui neamului şi al patriei sale.

A fi "*om de omenie*", "a purta numele tatălui" şi "numele neamului" sau "numele cetăţeanului patriei" înseamnă a împlini o exigenţă unitară dar complexă a fiinţării proprii. Evident, a purta cu demnitate şi cinste toate aceste nume. Valoarea *omeniei româneşti* este completă, deşi continuu supusă înzestrării cu noi sensuri şi determinări. Ea este atât de esenţială şi fundamentală pentru om, încât morala o revelă şi o relevă, făcând pe oricine să simtă că "*omul fără omenie este ca şi trupul fără suflet*", că valorile ei reprezintă obiect de datorie, de generalizare, fiindcă "*omenia omenie cere şi cinstea cinste*"[6]. Omenia românească nu este rigoristă şi

---

[1] Th. Martas, "*Confucius, Buda, Mahomed*", Editura Cugetarea, pag. 18.
[2] Dumitru Stăniloaie, "*Reflecţii despre spiritualitatea poporului român*", Scrisul Românesc, Craiova, 1992, pag. 92.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem.
[5] Ioan Gh. Bogdan, "*Proverbe şi cugetări despre omenie*", Editura Albatros.
[6] Idem.

rigidă, nu se împacă cu puritanismul etic sau moral, cu fanatismul sau cu conformismul necondiționat. Ea este tolerabilă în măsura în care descoperă resursele de recuperare și recondiționare umană a insului amenințat de evoluții distorsionate. "*Omul de omenie crede omului de omenie*"[7]. A înțelege greșeala nu înseamnă a tolera menținerea ei. O dimensiune străveche a omeniei românești, moștenită încă de la strămoșii daco-geți, este *răspunderea cu bine la rău, eliminarea răului cu ajutorul binelui*. Ospitalitatea cu care regele Dromichaites a tratat pe agresorul luat prizonier, regele macedonean Lisimachos, confirmă afirmația de mai sus. Eminescu atribuie și lui Mircea cel Bătrân o atitudine similară față de Baiazid înainte ca acesta să atace oastea valahă. În "*Miorița*" dragostea ciobanului atașat de oi, de stână este contrapusă invidiei și urii vrășmașe. Toma Alimoș îl primește pe ipocritul Manea, criminalul ascuns, dar care îi spusese: "*Bună ziua, verișoare*!", cu cuvintele: "*Mulțumescu-ți, frate Mane*!", sincere, ospitaliere, fără rezerve. Omenia își asumă datoria de a fi funciar bine intenționată, fără rezerve, deși, în condiții când duplicitatea, ipocrizia îi pregătesc surprize dure, prudența, precauția, prevederea și măsurile preventive sunt valori care o completează și o susțin, chiar și din perspectiva angajării unor forțe exterioare moralității.

Concluzia care se impune indubitabil este că, în principal, tocmai prin afirmarea ei, fără rezerve, cu sensuri universal umane, se afirmă și specificul de fond al omeniei românești, produs spiritual care, prin asimilarea sintetică a elementelor de conduită, distinge însăși definirea *moralei românești* ca una *a omeniei*.

III.7. DATORIA ȘI OBLIGAȚIA MORALĂ

Forma principală a respectului moral este *datoria*. Respectul valorilor morale este, esențialmente, dependent și mijlocit acțional de datorie. Atât de datoria față de sine, cât și de datoria față de altul, față de comunitate sau față de societate, ea subordonându-se funcțional binelui sau mai binelui, dreptății, demnității și onestității etc. Procesul de esențializare umană a omului, constituirea sa ca ființă morală și ca cetățean se condiționează prin îndeplinirea îndatoririlor.

Ignorată ori subestimată de către unele doctrine etice (hedonismul, eudemonismul), eliminată prin substituție energetică de către altele (de exemplu organicismul lui J. M. Guyau), negată azi pentru că ar aparține moralei suferinței (Gilles Lipovetsky), pentru ca, dimpotrivă, în etica lui Kant ori în cea a intuiționiștilor deontologi, ea să fie supraestimată ca rol și ca funcționalitate în sistemul valorilor morale și al moralității, pentru ca astăzi să cunoască o

---

[7] Idem.

reconsiderare echilibrată de către cele mai multe doctrine etice. Însă, chiar exagerarea rolului ei de către un Kant ne atrage atenția asupra semnificației ei deosebite, întrebându-ne, împreună cu gânditorul din Königsberg, din ce își trage sensul ei: "Datorie! nume sublim și mare | ...| care ți-e obârșia demnă de tine și unde să găsim rădăcina descendenței tale nobile, care respinge cu mândrie orice înrudire cu înclinațiile, rădăcină din care trebuie să derive ca din originea ei, condiția indispensabilă a acelei valori, pe care numai oamenii înșiși și-o pot da"[1]

7.1. NOȚIUNILE DATORIE ȘI OBLIGAȚIE

Cum se știe, limbajul moral, ca și cel juridic, folosește doi terneni înrudiți: *datorie* și *obligație*. Frecvent, dicționarele îi definesc prin substituție reciprocă: "datoria este obligația", iar "obligația este datoria". Mai aproape de adevăr apar afirmațiile că *datoria* este *obligația morală* și invers. Dar, o atare identificare este amenințată de comiterea unui pleonasm. Identificarea lor absolută reprezintă o sinonimie forțată care eludează ceea ce este specific pentru fiecare din ele. Pentru datorie, identificarea înseamnă și o coborâre a valorii ei la nivelul obligației. Ambii termeni derivă din limba latină: *dator-ris*: cel care dă; *obligatio-nis*: legătură, angajare, faptul de a răspunde. Pentru noțiunea etică a datoriei, limba latină folosea termenul *officium, i*: datorie, sentiment al datoriei. "*De officiis*" este numele unei lucrări de etică a lui Cicero[2]. Limba română a conferit sensului etic al noțiunii, termenul latin "*dator*", termenul "*officium*" primind , în limba noastră, un alt destin semantic. În fapt, distincția relativă de sensuri între datorie și obligație își are tradiția în etica stoică.

Cele două noțiuni – *datorie și obligație* – se identifică numai parțial. Comun le este: ambele reflectă cerințe de conduită care afirmă *dependența reciprocă* a oamenilor, dependența lor de societate, întruchipată de *condiționarea drepturilor prin obligații și invers*. Omul, grupul devin îndatorați (au datorii sau obligații) în măsura în care altul sau alții au drepturi în raport cu ei. Avem datoria pentru că altcineva are dreptul față de noi. Avem, de exemplu, datoria de a munci, fiindcă de îndeplinirea acesteia ne asigurăm dreptul la viață și la fericire, la onoare și demnitate. Avem datoria de a apăra patria, pentru că aceasta ne asigură drepturile cetățenești, condiția etnică și națională. Avem datoria să ne respectăm cuvântul dat, ca să ne bucurăm de dreptul la încredere; să înapoiem lucrurile împrumutate, pentru că ele reprezintă dreptul aceluia care ni le-a oferit ca împrumut pe termen limitat. Avem datoria de a ajuta pe cel bolnav, pentru că există și un drept moral al omeniei. Avem datoria să fim oneşti în aprecierea și sancționarea meritelor semenilor noștri, pentru că, realmente, ei au dreptul la o evaluare corectă. Însăși

[1] Imm. Kant, "*Critica rațiunii practice*", Editura Științifică, București, 1972, pag. 175
[2] Vezi Cicero, "*Despre îndatoriri*".

societatea are un asemenea drept, dar şi o datorie la aprecierea corectă a membrilor ei. Aşadar, *orice datorie şi orice obligaţie* se motivează moral şi juridic în raport cu drepturile care le au a le susţine.

Teza kantiană a datoriei ca scop în sine pare a exclude ideea condiţionării datoriilor prin drepturi, prin binele moral etc. Datoria este imperativul categoric, necondiţionat. Motivul acestei necondiţionări ar fi ferirea datoriei de egoism, ar fi deci acela al nealterării datoriei prin mobiluri sensibile, interese egoiste etc. Preocupat de o morală pentru viitor, a angajării omului pentru asigurarea continuităţii umanităţii, pentru viitorul acesteia, H. Jonas defineşte un grup de imperative, tot categorice, pe care subiectul moral le are în raport cu viitorul umanităţii. Sunt datorii pe care oamenii şi le asumă fără a primi în schimb drepturi, cu atât mai mult cu cât ele ar trebui să le vină de la generaţii viitoare care încă nu există. Imperativele fixate de Jonas sunt deci necondiţionate şi ele ar fi următoarele:

- «Acţionează astfel încât efectele acţiunii tale să fie compatibile cu permanenţa unei vieţi autentic umane pe Terra».
- «Acţionează astfel încât efectele acţiunii tale să nu fie distructive pentru posibilitatea de viitor a unei astfel de vieţi».
- «Nu compromite condiţiile pentru supravieţuirea nelimitată a umanităţii pe Terra».
- «Include în alegerea ta actuală, integritatea viitoare a omului ca obiect secundar al voinţei tale»[1].

Atare imperative sunt caracteristice pentru un nou tip de morală fiind definitorii pentru o autentică morală dezinteresată.

Însă, *echilibrul dintre datorii şi drepturi* reprezenta *una din condiţiile fundamentale ale existenţei şi funcţionării normale a societăţii contemporane, actuale.* Echilibrul în discuţie este susţinut sau ameninţat şi subminat de interesele limitate sau egoiste, individuale sau de grup. Prin legi ale justiţiei sociale, prin norme şi exigenţe ale convieţuirii şi conlucrării colective, oamenii, societatea, instituţiile ei susţin, în funcţie de timpul şi spaţiul istoric, nevoia de echilibru între datorii sau obligaţii şi drepturi. De unde şi preocuparea perpetuă de refacere ori restabilire, pe cât posibil pe trepte superioare, a echilibrului, de unde şi lupta împotriva abuzurilor de tot felul ale individualismului care poate dăuna acestui echilibru. Dar, corelarea datoriilor cu drepturile, definibilă prin condiţionarea istorică, reprezintă numai una din condiţiile primare pentru constituirea "datoriei" şi "obligaţiei".

Nu întotdeauna datoriile sau obligaţiile morale au la bază un contract în care datoriile decurg din raportul cu drepturile. Există îndatoriri morale care se constituie fără ca subiectul lor să conştientizeze drepturi şi fără să aştepte drepturile

---

[1] Hans Jonas, "*Le Principe responsabilité*", Cerf, Paris, 1993, pp. 30–31.

care i-ar reveni în schimbul datoriilor şi obligaţiilor îndeplinite. Sunt numeroase situaţiile vieţii când omul se constituie prompt subiect moral, conştientizând ori simţind, pur şi simplu, că "trebuie" să acţioneze, să ajute, să susţină, să fie solidar ori să apere pe cineva etc., angajându-se liber să satisfacă solicitările nemijlocite. Omul se angajează şi îşi face datoria, pentru că trăieşte necesitatea lor. Ori caracterul de *necesitate* al îndatoririlor este manifestat în toate cazurile în care ele apar, iar constituirea lor este dependentă de conştiinţa că ceva anume este bine să faci, este drept să faci, este demn să faci, etc. Datoriile sunt născute deci de cerinţele binelui sau ale mai binelui, ale omeniei, onestităţii, ale adevărului, ale patriotismului etc. Primar, necesitatea pe care o afirmă o datorie este *necesitatea de a face ceva* care este: bine, cinstit, drept, omenos etc. În plan moral, necesitatea de a face este trăită ca o *necesitate ideală*, spiritualizată, motivată ori motivabilă valoric şi care se exprimă, cum s-a mai spus înainte, fie printr-un *trebuie*, fie printr-o poruncă, presupusă de regula morală (ex. "ajută-l pe cel în suferinţă"), fie printr-una exprimată verbal (ex. "îţi interzic să jigneşti!"). De multe ori, aproape simultan, ceea ce apare ca *necesar să faci* este un *scop cu valoare morală* (este drept, este bine etc.) se constituie şi ca datorie ori ca obligaţie morală.

Datorăm contribuţiei kantiene definirea şi înţelegerea *datoriei* ca *expresie a necesităţii ideale a valorii morale, necesitate exprimată de verbul a trebui* la modul imperativ: *trebuie, Sollen!* Pentru Kant, "necesitatea obiectivă a unei acţiuni făcute din obligaţie se numeşte datorie". Datoria[1] exprimă deci *necesitatea, caracterul necesar* al unui model comportamental identificat ca valoare morală. Altfel spus, întrucât datoria este transpusă lingvistic la modul imperativ al verbului "a trebui", ea are caracterul unui *imperativ*, caracteristică valabilă şi pentru obligaţie, din aceleaşi motive. Motiv pentru care Kant o numeşte *imperativ categoric*. Determinativul "categoric" lămureşte *condiţia morală a datoriei*, adică faptul că *respectul ei nu poate fi condiţionat de alte mobiluri care să o pună în postura de mijloc pentru un scop egoist*. "Legea morală este un imperativ care porunceşte categoric, pentru că legea e necondiţionată"[2].

A. Lalande afirmă şi el că datoria semnifică o necesitate: "ceea ce trebuie să producă" sau "ceea ce trebuie să aibă loc", opunându-se ca act, "fie faţă de ceea ce este, fie faţă de ceea ce nu trebuie să fie"[3]. Şi aici este subliniată relaţia nemijlocită dintre necesitatea morală şi expresia ei care foloseşte verbul "a trebui" la modul imperativ.

Ar rezulta că necesitatea morală se constituie mai întâi *scop valoric* (scop moral), apoi ca necesitate exprimată în termeni de *datorie*: printr-o *poruncă* ori un trebuie (imperativul verbului a trebui). Tocmai de aceea, Kant a numit datoria *imperativ categoric* (adică imperativ necondiţionat).

---

[1] Imm. Kant, "*Critica raţiunii practice*", pag. 58.
[2] Idem, pag. 120.
[3] Vezi A. Lalande, op. cit.

Am putea deci explica datoria, definind-o astfel: *categoria moralei care exprimă sub formă de poruncă* ori *printr-un "trebuie" caracterul necesar pentru acțiune al cerințelor valorilor morale constituite ca scop.* Necesitatea de scop a binelui sau a mai binelui devine prin datorie necesitatea respectului moral, necesitatea acțională.

Se impune însă diferențierea datoriei, ca imperativ al conduitei morale, de celelalte categorii etice: binele, dreptatea, demnitatea, onestitatea, modestia etc. Și acestea exprimă necesitatea convietuirii, cerințe necesare ale muncii și vieții oamenilor. Însă, în timp ce acestea indică ce anume au oamenii de făcut ori de respectat în actele lor, datoria le impune ca necesitate a acțiunii, făcând din ele valori imperative. Știind ce e bine să facă ori ce e rău și deci să nu facă, omul realizează, totodată, *prin datorie* că *trebuie* ori *nu trebuie* să facă, nu poate deci evita acțiunea ori abținerea de la ea. În actul moral, nu este suficient să cunoaștem scopul acțiuni (cinstea, corectitudinea etc.), ci și să conștientizăm inevitabilitatea realizării lui într-o anume situație. Datoria imprimă forță acțională valorii morale-scop, întrucât prin ea se accentuează asupra necesității respectului ei. Fără datorie, aceasta ar putea rămâne o simplă intenție, o visare ori o dorință impenetrantă spre voință și act.

Cele afirmate mai înainte sunt valabile și pentru datorie și pentru obligație. Să reținem însă că, aici, datoria este identificată numai cu *obligația morală* și nu cu obligația. Cazul nu e singular în literatură. Încă din antichitate, obligația era socotită mai ales o noțiune juridică (vezi stoicii). Hegel observa că "ceea ce se cere din punct de vedere juridic este obligație. Datoria însă cade sub unghiul de vedere moral"[1]. Așa stând lucrurile, înseamnă că trebuie să admitem înțelesurile juridice, economice proprii ale obligației, datoria fiind identificabilă, condiționat (și vom vedea de ce) numai cu obligația morală. Prin aceasta din urmă, autori ca A. Lalande, P. Foulquié, R. Saint-Jean și alții redau înțelesul kantian al obligației morale, "obligație considerată în sine", independentă de obiectul regulii practice, "scop în sine" care nu acceptă respectul din înclinație. Asemenea idei nu sunt fără importanță pentru apărarea datoriei morale de pervertirile egoiste, de atitudinile interesate. Există însă deosebiri chiar și între datoria și obligația morală. Asupra lor insistă paragraful ce urmează.

[1] Hegel, "*Samtliche werke*", vol III, pag. 75.

7.2. SPECIFICUL DATORIEI ŞI AL OBLIGAŢIEI MORALE

Chestiunea specificului celor două valori imperative cuprinde două aspecte: cel al relaţiei de esenţialitate cu morala şi moralitatea, al fiecăreia în parte şi cel al trăsăturilor proprii fiecăreia.

În primul caz, se pune problema: în ce măsură obligaţia şi datoria (în ce grad de profunzime) sunt esenţiale pentru morală şi moralitatea? În soluţionarea acestei probleme se conturează anumite orientări principale în etică. Prima este cea rigoristă, sensibilă în etica stoică dar tipică pentru etica kantiană. Rigorismul absolutizează relaţia datoriei sau obligaţiei cu moralitatea, în aşa fel încât ele definesc, fără rezerve, specificul acesteia. Ceea ce înseamnă că nu există morală şi moralitate fără datorie.

În etica lui Kant, datoria este categoria fundamentală. Renumitul gânditor deduce prezenţa ei indispensabilă în actul moral, pornind de la caracterul coercitiv al necesităţii morale, fapt pentru care aceasta îmbracă forma obligativităţii şi solicită voinţa pentru a-i impune respectul conduitei. Inevitabilitatea datoriei în actul moral se explică prin însăşi specificul rigorismului care, dedublând fiinţa morală a omului în conştiinţa (inteligibilă) şi latura sensibilă, empirică, absolutizează rolul raţiunii şi al voinţei în desfăşurarea actului moral negând orice rol sensibilităţii şi activităţii. Numai opusă sensibilităţii, necondiţionat, raţiunea susţine datoria. "Datoria (Sollen) morală este deci voliţia proprie necesară unui membru al lumii inteligibile şi este concepută de el ca datorie (Sollen) numai întrucât se consideră în acelaşi timp membrul al lumii sensibile"[1]. Întreaga complexitate motivaţională a actului moral este restrânsă la solicitările voinţei, negându-se afectivitatea. Efectiv, în felul acesta, faptul moral apare îngustat ca resurse şi modalităţi de împlinire. Mai târziu, Durkheim va susţine "[...] caracteristica esenţială a regulii morale [...], obligativitatea în sensul kantian al cuvântului"[2] [...], fiind "moral tot ceea ce-i sursă de solidaritate, tot ceea ce obligă pe om [...]"[3]. Dar, pentru gânditorul francez esenţialitatea datoriei nu este absolută pentru moralitate, ea nu cuprinde totul întrucât actul moral, de data aceasta, este pus în mişcare şi de dezirabilitate: nu numai voinţa sau raţiunea, ci şi afectivitatea este, de data aceasta, recunoscută în motivaţia moralităţii. Cum însă observă Stelian Stoica, atât obligativitatea cât şi dezirabilitatea pot fi, simultan, atribute ale respectului tuturor normelor sociale, ceea ce înseamnă insuficienţa caracterizării numai prin ele a faptului moral.

Rolul esenţial al datoriei în actul moral apare, în rigorism, cu întreagă cuprindere a moralităţii ceea ce, în fapt, înseamnă frustrarea esenţei acesteia de afectivitate, precum şi transpunerea esenţei pe planul exclusiv al formei. Lipsirea,

---

[1] Imm. Kant, op.cit., pag. 72.
[2] În "*L'Année sociologique*", X[e] anné, 1907, pag. 354.
[3] E. Durkheim, "*De la division du travail social*", Felix Alcan, Paris, 1932, pag. 391.

la Kant, a preocupării exprese (explicitate, teoretizante) pentru conținutul binelui moral este un alt motiv care explică identificarea formalistă a esenței moralei și a moralității cu respectul pentru datorie. Din punct de vedere practic, această teorie poate avea, împotriva înaltelor aspirații etice kantiene, și urmări dăunătoare: ea este justificabilă pentru orice acțiune care realizează distribuirea autoritaristă, nemotivată și nejustificată axiologic (social) a datoriilor. Sub raport educativ, ea conduce sau poate conduce la formarea unui subiect fără discernământ critic, de fapt, a unui agent conformist, disponibil pentru supunerea și executarea oricărei porunci, a unui ins cu o conștiință insuficientă, chiar mutilată în complexitatea aspectelor ei dinamice. Pentru un asemenea ins, "un altul" poate fi transformat din scop al actului moral în mijloc, în instrument al realizării obligațiilor. O astfel de relație s-ar forma în procesul ordonării executării obligațiilor. Kant însă era convins că etica sa nu admite sau nu permite denaturările. Fiind incompatibil cu realizarea și afirmarea demnă a personalității, deformările menționate sunt, în fond, total străine eticii kantiene.

Evoluția orientării pe care o considerăm a avut loc în direcții diferite: fie în aceea a sporirii resurselor psihice (formale) ale datoriei, odată cu racordarea acestora la aspectele ei de fond și, prin aceasta, la determinarea mai complexă și mai nuanțată a poziției datoriei în morală și moralitate, fie în aceea a conlucrării datoriei cu alte determinante subiective ale actului moral (ex. plăcerea, dragostea, stima, pasiunea etc.). În acest ultim caz, teoria datoriei evolua în sensul recunoașterii mai restrânse că esențialitatea în câmpul moralității, rolul ei depinzând de subiect și situațiile morale, corespunzând numai unui anumit nivel al moralității. Unii autori plasează datoria în determinarea esenței superioare a moralității. Spre exemplu, E. Dupréel e de părere că "faza idealului – cea mai înaltă a comportamentului – este sau tinde să fie cea a datoriei integrale și unificatoare"[1]. Ar rezulta deci că datoria reprezintă numai nivelul superior al moralității, treapta ei cea mai înaltă. Într-adevăr, aprecierea morală reține, uneori, prețuirea cea mai înaltă pentru omul datoriei, a omului însă care se distinge prin discernământ critic și prin înalte sentimente ale datoriei și nu pentru omul unilateral și rigid. Considerăm că un asemenea om reprezintă numai, sau de regulă, un anume tip de moralitate care nu trebuie să fie unicul admis pentru exemplificarea înaltei moralități. Există și numeroase alte tipuri elevate ale acesteia: omul care se dăruie din devotament, dragoste, pasiune, bunătate etc. Acestea, ca și omul de înaltă ținută deontică, se suprapun și chiar opun tipului constrâns prin obligativitate la respectul moral. Obligația este asociată, de cei mai mulți eticieni, unei esențe de grad inferior a moralității. Madinier o identifică în treapta primară, incipientă a moralității[2]. Noi o asociem, de asemenea, acestei trepte, considerând-o o moralitate obiectivă: actul moral care o respectă are (poate avea) valoare dar numai prin semnificația socială

[1] Eug. Dupréel, "*Traité de morale*", t. 2, PUB, Bruxelles, 1967, pag. 376.
[2] Vezi Gabriel Madinier, "*La conscience morale*", P.U.F., Paris, 1969.

obiectivă a obligației pe care o realizează, nu neapărat și cu participarea pozitivă a conștiinței morale a subiectului.

O altă orientare din gândirea etică a evoluat în sensul deprecierii rolului datoriei în actul moral și deci al contestării relației de esențialitate a acesteia cu morala și moralitatea. Elementele acestei orientări pot fi identificate încă în etica hedonistă care face din căutarea plăcerii principala regulă de viață, în unele doctrine utilitariste, precum și în cele sentimentaliste. Însă, există și teorii specializate în încercarea de a construi o morală fără obligație și fără sancțiune cum este și cea a eticianului francez J. M. Guyau (1854 - 1888), autorul lucrării "*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*" (1885).

Preocupat de restabilirea principiului autonomiei în moralitate, Guyau critică orice întemeiere a altruismului pe obligație, motivând că aceasta ar promova eteronomia în actul moral. Ca urmare, el caută un echivalent pentru obligație în resursele energetice interioare ale omului și crede, în manieră organicistă, că l-a găsit într-un surplus de energie de care dispune omul, peste consumul necesar, predispus spre acte altruiste din plăcere. A trăi înseamnă, pentru Guyau, a acționa iar acțiunea presupune cheltuirea de forță. Dar "există în ființa vie o acumulare de forță, o rezervă de activitate care se consumă [...] pentru că trebuie ca ea să fie cheltuită"[1]. Încât, raționamentul moral "eu trebuie, deci eu pot" e necesar să fie înlocuit cu un altul nou: "eu pot, deci eu trebuie". "De acolo existența unei anumite datorii impersonale prin puterea însăși de a acționa"[2]. Dacă obligația este devalorizată moral prin caracterul ei coercitiv și exterior (fiind eteronomă), datoria pare a fi acceptată, totuși, pentru virtuțile ei de imperativ interior (de conștiință) și numai în această măsură. Acceptarea însă este transpusă în termeni biologici, ceea ce înseamnă pierderea din vedere a specificului faptului moral care este de esență spirituală. Între altele, autorul identifica argumente, în favoarea teoriei sale, și în "ideea – forță"[3] a lui Fouillée prin care se imagina o fuziune crescândă a sensibilității cu convingerile, idealurile etc. De data aceasta însă obligația primea un echivalent de ordin psihologic mai aproape de specificul autonomiei morale. Deși demnă de prețuit pentru susținerea principiului autonomiei morale și pentru că ar putea fi evaluată o bază naturală a moralei, concepția lui Guyau, pe lângă faptul că stăruie preponderent sub nivelul în care se identifică specificul moralității, nu cuprinde nici diversitatea individualităților umane în planul moralității, inclusiv tipul moral uman care acționează din devotament pentru datorie.

În etica lui Bergson, datoria, ca și obligația, este esențială numai în nivelele inferioare ale moralității: ea aparține numai primei forme a experienței morale în

---

[1] J. M. Guyau, "*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*", Felix Alcan, Paris, 1909, pag. 247.

[2] Idem, pag. 247.

[3] Ideea – forță înseamnă idee puternic ancorată emoțional.

care "obligația este în necesitate ceea ce obișnuința este în natură"[1]. "Astfel înțeleasă, datoria se îndeplinește aproape întotdeauna automat"[2]. Coerciția nu este esențială obligației, iar factorul intelectual intervine în moralitate numai pentru a opune rațiuni contrarii obligației, însă "esența «acesteia» este altceva decât o exigență a rațiunii"[3]. Forța obligației derivă din necesitatea vieții sociale, pe când rațiunea are ca sens înlăturarea ezitărilor egoismului inteligent din calea satisfacerii acestei necesități.

Forma superioară a experienței morale depășește acțiunea din obligație, aparținând comportamentului de elită, eroului, "sfântului" care tind spre o lume nouă, perfectă. Nu obligația, ci o emoție suprainteIectuală activează, după filosoful francez, acest comportament superior. Și nu rațiunea, ci iubirea îl propulsează în direcția binelui. În același sens se pronunță și G. Madinier, după care "conștiința cea mai elevată moral nu mai resimte exigența morală ca obligație"[4]. Însă, cum s-a arătat mai înainte, recunoașterea obligației la nivelul minim al respectului moral nu exclude posibilitatea identificării datoriei la nivelurile mai înalte ale acestui respect, lucru neadmis de Bergson. Apare însă la el ideea că datoria poate fi depășită de un nivel superior al moralității, realizabil prin sentimentele și simțirile superioare și traducând o esență mai profundă a faptului moral. Unii gânditori exclud datoria și cu atât mai mult obligația dintr-o morală evoluată. T. W. Schmith este de părere că "sentimentul datoriei este ultimul martor discret al trecutului și cu cât mai repede îl vom învinge și uita, cu atât va fi mai bine"[5].

În sensul încetării actualității datoriei în morală și mai ales în etică se pronunță și Gilles Lipovetsky în cartea sa "*Le Crépuscule du devoir*" ("*Amurgul datoriei*", Editura Babel, 1996). În prefața la traducerea în românește a cărții lui Lipovetsky, Victor-Dinu Vlădulescu constată că "etica modernă se emancipează de dogmele religioase, dar nu și de caracterul absolut al datoriei"[6]. Însă, după ce, în epoca modernă, etica și practica educațională ar fi afișat un fel de cult ori de religie a datoriei, în urma celui de-al doilea război mondial ar fi început amurgul datoriei.

Nu este însă suficient de clar ce neagă Lipovetsky: rigorismul etic și moral al datoriei sau morala datoriei ca atare? El spune: "Cultura datoriei bazată pe sacrificiu a murit și am intrat în perioada postmoralistă a democrațiilor"[7], folosind, uneori, și expresia "epoca post datorie". Uneori ai impresia că respinge moralismul și rigorismul în promovarea datoriei, lăsând parcă loc totuși recunoașterii unei

---

[1] H. Bergson, "*Les deux sources de la morale et de la religion*", 120[e] éd., PUF, Paris, 1962, pag. 7.
[2] Idem, pag. 13.
[3] Idem, pag. 18.
[4] G. Madinier, op. cit., pag. 75.
[5] Cf. "*Filosofskaia ențiclopedia*", t. 2, Moscova, 1962, pag. 50.
[6] Gilles Lipovetsky, "*Amurgul datoriei*", Editura Babel, 1996, pag. 9.
[7] Idem, pag. 58.

datorii morale. Morala datoriei este socotită ca morală a suferinței. Noi apreciem că atitudinea față de datorie nu se confundă cu datoria morală ca atare, esențială pentru moralitate. Nu se confundă nici datoria morală cu moralitatea. Ori, atunci când Lipovetski respinge datoria morală, el substituie conceptul datoriei prin acela al obligației: "Nu obligația categorică este cea care impune etica, ci cultura psy, importanța de acum înainte a valorilor comunicaționale în fenomenele de coeziune de grup și de împlinire individuală"[1]. De data aceasta, rezerva noastră este față de o poziție nesigură a lui Lipovetski care decurge din confundarea datoriei (a respectului moral din datorie) cu obligația (respectiv a respectului moralei din datorie cu acela din obligație). Ori, cum am arătat mai înainte, nivelul obligației în moralitate este inferior celui al datoriei.

Dar, oricum, dacă ideea este aceea a amurgului datoriei, ar însemna că ar putea fi vorba, în viitor, de o morală fără datorie, ceea ce ni se pare foarte puțin probabil.

7.3. DATORIA ȘI BINELE MORAL

Deși dispune de o semnificație și o funcționalitate relativ specifice, *datoria morală este subordonată binelui moral*, diverselor determinații valorice ale acestuia. "Ca sens, valoare și finalitate datoria se subordonează binelui moral precum și altor categorii morale [...] dreptatea cinstea și onoarea, sinceritatea și modestia"[2]. Efectiv, nu sunt decât datorii ale cinstei, onoarei, muncii, patriotismului, omeniei etc. Platon vorbește despre datorie ca "puiul și odrasla Binelui însuși". Cultul și exercițiul supunerii oarbe, necondiționate față de îndatoriri nu pot fi decât străine criticii, amintind de ordinele tiranice, totalitariste, imorale. Fără controlul valorilor indicative și fără a fi funcțiuni precise ale idealului moral, datoriile se pot deprecia și aliena din punct de vedere moral. În timp ce binele, cu toate determinațiile sale, reprezintă valori indicative, valori ale scopului acțiunii morale, datoria, ca valoare imperativă, nu poate fi decât mijlocul primelor

La Kant, ideea datoriei ca scop în sine apare ca reacție împotriva individualismului de care el acuză hedonismul, eudemonismul, utilitarismul ș.a., urmărind purificarea respectului datoriei de atitudinea interesată a subiectului moral. În acest sens, el consideră că binele moral trebuie purificat de orice materie, de orice reprezentare a unui conținut senzorial (empiric), rămânând, astfel, numai așa-numita formă a acestuia și care, după el, constă în respectul pentru datorie. "Necesitatea de a acționa din respectul pur pentru legea practică este ceea ce

[1] Idem, pag. 304.
[2] Ioan Grigoraș, op. cit., pag. 114

constituie datoria [...]"[1]. Însă, respingerea justificată a materialismului etic, obsedat de motivația empirică a comportamentului, în felul acesta favorizând individualismul, nu se completează, la Kant, cu preocuparea expresă pentru definirea conținutului specific binelui moral și, respectiv, al datoriei morale.

Analogă este și poziția intuiționiștilor deontologi contemporani: "sentimentul obligativității – spune Prichard – de a săvârși o anumită acțiune sau certitudinea justeței unui anumit gen de acțiuni sunt absolut indeductibile și nemijlocite"[2]. După părerea sa, greșeala moraliștilor a fost și rămâne în căutarea de răspuns la întrebarea privind considerațiile care trebuie să călăuzească omul în îndeplinirea datoriei. Fiind evidentă de la sine, prin intuiție, datoria nu are nevoie să fie dedusă prin semnificațiile binelui moral. Cu atât mai mult cu cât datoria și justețea sunt considerate unicate, neputând fi deci sesizate decât prin intuiție. Dar, relevarea rolului intuiției în actul deontologic nu anulează nici condiționarea imperativului moral prin idealul binelui, nici funcționalitatea necesară a altor facultăți psihice, îndeosebi intelectuale, în procesul complex de însușire și respectare a datoriei ori obligației morale. În absență, intuiția poate fi compensată de celelalte de relevarea valorii indicative a cărei funcție este ori urmează să fie.

Indicând ceea ce este superior în determinarea obiectivelor acțiunii, binele conferă sens și semnificație pozitivă însăși datoriei, iar aceasta convertește acel superior moral în "ceea ce trebuie să fie" și, respectiv, în "acțiunea morală" care îl realizează ca atare.

7.4. CONFLICTUL DATORIILOR

De la problema conținutului datoriei se poate trece la aceea a conflictului datoriilor, fiind vorba de un conținut dinamic al acestora. Conflictul datoriilor este și un factor al progresului moral, fiind complex determinabil în situațiile morale.

Având în vedere ansamblul de obligații și îndatoriri folosite de un sistem de morală, am înțelege că echilibrul și armonia lor ar fi un lucru de la sine înțeles. *Contradicția sau chiar conflictul ar apărea ca un non-sens ori ca o pseudo-problemă născocită de gândirea speculativă.* De aceea, multe doctrine mai vechi o tratau cu indiferență. În antichitate întâlnim numai unele referințe, cum ar fi și cele ale lui Cicero care își punea problema "dacă toate îndatoririle sunt perfecte; dacă unele îndatoriri sunt mai însemnate decât altele"[3]. Tot el sesiza că de obicei se deliberează *nu numai dacă ceva e moral sau imoral*, ci și *care din două fapte*

---

[1] Imm. Kant, op. cit., pag. 18.
[2] H. Prichard, "*Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*", în "*Mind*", vol. XXI, nr. 81, 1912, pag. 27.
[3] Cicero, "*Opere alese*", vol. III, Editura Univers, București, 1973, pag. 229.

morale e mai morală, precum și care din două fapte utile e mai utilă[1]. Rezultă, astfel, că, *nefiind toate la fel, datoriile pot intra în conflict* chiar dacă aparțin aceleiași morale. *În cazuistica teologică medievală*, conflictele moralității primeau soluții prin aplicarea principiilor la solicitările concrete ale conduitei. În etica kantiană, problema apare prin examinarea situațiilor contradictorii ale respectului pentru reguli morale ca: "să nu furi", "să nu minți". Astăzi, problema este cunoscută sub mai multe denumiri: "conflictul regulilor", "conflictul datoriilor", "antinomiile morale". La Hegel ele se presupun, decurgând din "coliziunile binelui". E. Dupréel e de părere că "pentru un studiu decisiv științific al moralei, nu există chestiune mai importantă ca aceasta"[2].

Având în vedere *situațiile cu datorii simultane ce nu pot fi îndeplinite de unul și același subiect, în același timp*, precum și situațiile în care datoriile actuale sunt contrazise de datorii noi, rezultă nevoia unor *criterii de alegere justă a datoriilor* ca valoare comportamentală. Etica rigidă, care împarte actele în bune, rele și indiferente din punct de vedere moral, *nu este disponibilă să sesizeze decât contradicția între valoare și antivaloare* (bine și rău), *datorie și antidatorie*. Pentru ea, contradicțiile între datorii, tocmai pentru că ele sunt valori, sunt antilogice și absurde. E. Durkheim consideră că nu poate fi vorba de un conflict al datoriilor, pentru că, în conflictul dintre reguli, numai una singură emană cert din conștiința colectivă și care obligă. După el, conflictul nu poate fi decât între o adevărată regulă și o falsă regulă.

În gândirea etică contemporană însă predomină recunoașterea conflictului datoriilor. Dar, ce se înțelege prin acest conflict? Pentru R. Le Senne "ceea ce se opune, în conflictul datoriilor, sunt două reguli:"[3] acest conflict "este la însăși originea moralei, căci aceasta nu poate fi decât în măsura în care două reguli se opun în noi, încât ne provoacă reflexiunea morală"[4]. În fond, tot ca un conflict al valorilor îl înțelege și E. Dupréel când afirmă că "suntem în prezența unui conflict al datoriilor sau a unei antinomii morale, când un individ se află forțat de a încălca o regulă morală pentru a asculta de o altă regulă morală". În aceste conflicte stă valoarea contra valoare și nu este posibil a ieși din ele fără a fi vinovat[5]. Apare, astfel, ideea că aceste conflicte nu sunt în morală, ci în moralitate, în conștiința subiectului care trebuie să-l rezolve, urmând să aleagă datoria cu valoare superioară. "Nu valorile ca atare în identitatea lor pură sunt aici în conflict [...]. Conflictul este dat numai prin structura situației"[6]. Situația morală prezintă variante ale noțiunii care impun alegeri în condițiile în care ele sunt valori diferite sau valori

---

[1] Idem, pag. 230.
[2] E. Dupréel, op. cit., pag. 230
[3] René Le Senne, "*Traité de morale générale*", PUF, Paris, 1967, pag. 618
[4] Ibidem
[5] N. Hartmann, "*Ethik*", 1926, pag. 420.
[6] Ibidem, pag. 421

diferite situaţional, solicitând personalitatea morală a omului tocmai pentru a decide şi urma varianta cu necesitatea cea mai actuală, cu valoare superioară etc. Conflictul nu ar apărea dacă variantele ar fi absolut egale ca valoare, ceea ce s-ar putea lesne rezolva prin libertatea de indiferenţă (când alegerea ar putea fi indiferent în favoarea cărei variante). În acest caz, nici nu ar mai avea sens alegerea şi nici personalitatea. Ori, alegerea este necesară tocmai pentru că valorile datoriilor sunt în concurs. Apare, în această alegere, o nouă dimensiune a meritului şi a vinei, precum şi a responsabilităţii.

Distingem, mai întâi, conflictul datoriilor cu semnificaţii socio-morale diferite, aici impunându-se şi acela al datoriilor aparţinând grupurilor profesionale, religioase, politice etc. diferite. De exemplu, pot apărea conflicte între grupări profesionale, ori chiar în exercitarea profesiunii aceluiaşi individ, între apartenenţa la o religie şi exercitarea unei profesiuni, între datoriile profesionale, cele familiale, cele civice etc. ale aceleiaşi persoane. Aici ne putem referi şi la norma care conţine datoria "să nu minţi": a nu minţi, a fi sincer este o datorie. Ascunderea adevărului însă este justificată în raport cu duşmanii adevărului, ai dreptăţii şi ai patriei, în situaţie militară, atunci când este vorba de secretele de stat, secretele medicale, psihologice etc. Încât, în aceste condiţii, obligaţia de a nu dezvălui adevărul cu urmări dăunătoare, dramatice ori tragice nu este în contradicţie cu datoria de a fi cinstit, sincer, de a nu tolera minciuna, falsitatea, ipocrizia, inducerea în eroare.

"Una dintre contradicţiile permanente ale datoriei se leagă de dinamica sa istorică continuă"[1]. Datorii mai vechi pot intra în conflict cu altele noi, în legătură cu unul şi acelaşi fenomen. Din antichitate, tragedia lui Sofocle – "*Antigona*" – ne relevă conflictul dintre datoria Ismenei de a urma porunca regelui Creon, pentru a nu-l înmormânta pe Polynikes care nu recunoscuse succesiunea la tron a fratelui său Eteocles, după moartea lui Oedip, şi datoria tradiţională urmată de Antigona, sora Ismenei, de a cinsti fratele mort cu înmormântare şi jelire, înfruntând ameninţarea regelui: "Vezi dar ce-mi găteşti nu-i nicidecum un rău, dar groaznic chinul mi-ar fi fost să-l văd / Pe-al maică-mi fecior cum după moartea lui / Ar fi rămas făr-de mormânt. Fă dar ce vrei / Iar de-ai gândi că fac un lucru nebunesc, / Nebun e cel ce că-s nebună-ar socoti"[2]. Aici, datoria morală apărată de Antigona pare a fi mai puternică din punct de vedere moral. Este un exemplu în care tradiţia luptă puternic împotriva schimbării. Într-adevăr, istoria cunoaşte numeroase situaţii când datoriile apărării unor tradiţii, cu funcţii esenţiale în viaţa comunităţii umane, au consistenţă morală superioară în raport cu datoriile impuse de anumite schimbări. Însă, schimbarea determinată de legile progresului impune modificări în conţinutul datoriilor, uneori în chiar conţinutul datoriilor aceleiaşi morale. Schimbările pot atrage după sine şi înlocuirea datoriilor, a datoriilor aceleiaşi

---

[1] Ioan Grigoraş, op. cit., pag. 132

[2] D. M. Pipidi, Studiu introductiv, în "*Tragici greci*", Editura Şt. pt. Lit. şi Artă, Bucureşti, 1958, pp. 451 – 452

morale, ori a datoriilor vechii morale cu datorii ale unei morale noi. Ultimul caz este caracteristic schimbărilor radicale cuprinzătoare. Pe când, în primul caz, schimbările aduc modificări, reînnoiri, îmbogăţiri de sensuri ale aceluiaşi sistem de morală. În situaţia istorică când ţara necesită schimbări în bine, proiectarea reînnoită a datoriilor trebuie să se înscrie într-un act prospectiv şi anticipativ al dezvoltării. Căci, şi în raport cu datoriile, a fi actual şi autentic, uman şi civic înseamnă a acţiona întotdeauna în sensul reînnoirii condiţiilor, ceea ce presupune a înţelege noile tendinţe şi a acţiona pentru ca ele să se afirme cu toată forţa în societate când legile devenirii valorilor impun acest lucru. Noile sarcini ale activităţii, rezolvarea noilor probleme impun şi noi cerinţe de conţinut ale datoriilor morale; pe de altă parte, numai îndeplinirea exemplară a datoriilor vechi înseamnă încetarea cursului actual al acestora. Necesitatea unui conţinut nou al datoriilor nu înseamnă încetarea valabilităţii necondiţionate a îndeplinirii celor vechi. Aici, conflictul datoriilor se rezolvă numai prin lichidarea rămânerilor în urmă, prin depăşirea sarcinilor vechi şi ridicarea conduitei la nivelul celor noi şi superioare.

Uneori, conflictul datoriilor se explică şi prin apartenenţa subiectului moral la mai multe grupuri sociale: familia, cercul de prieteni, colectivul de muncă, organizaţiile sociale, pătura sau clasa socială, naţiunea, poporul, patria. Conflictul poate fi, în acest caz, explicabil, fie prin faptul că unele grupuri, să zicem grupul profesional, o sectă, de care aparţine un individ, îi impun datorii contrarii celora care îi revin într-o altă condiţie a sa de grup (familia, organizaţia politică, patria etc.), fie din faptul că, deşi toate grupurile de care ţinem pot fi în consens valoric, socio-moral, impunându-ne, în acelaşi timp, diferite datorii, nu le putem executa simultan şi atunci putem intra într-un conflict al datoriilor: de exemplu, familia ne presează cu anumite îndatoriri care ne împiedică să le executăm pe cele publice ori profesionale. Se ivesc, uneori, asemenea momente. Rezolvarea unor atare conflicte ţine de o anumită prioritate a datoriilor: într-un anumit moment o datorie devine prioritară în sensul că nu suferă amânare. Alteori, prioritatea impune o anumită ierarhie valorică a datoriilor; de exemplu "datoria fundamentală" faţă de patrie, faţă de grupuri subordonate: grupul profesional, ştiinţific, cultural, sportiv, familial etc. De regulă, prioritatea şi superioritatea datoriilor traduc necesitatea subordonării subiectului moral colectivităţii, a grupului inferior celui superior, (ex. familia patriei). În general, ierarhizarea datoriilor cu sensul de la individual spre particular şi spre general (datoriile unei sfere comunitare mai mari fiind superioare alteia cu o sferă mai mică) este recunoscută de mai mult timp în istorie (stoicii, Montesquieu ş.a.). Această recunoaştere s-a impus împotriva mentalităţii, generată încă de raporturile gentilice care apăra egoismul natural, individual şi de grup: "eu – spunea Mo-dzî – iubesc mai mult oamenii din Lu decât pe cei din Tseu [...]. Iubesc mai mult oamenii din districtul meu decât pe cei din Lu. Iubesc mai mult membrii clanului meu decât pe cei din districtul meu. Îmi iubesc mai mult părinţii decât

membrii clanului. Şi mă iubesc mai mult pe mine decât pe părinţii mei"[1]. O asemenea structură ierarhică pare să subestimeze valoarea datoriilor comunitare superioare, patriotice, sociale, ca şi aceea a sentimentelor sociale superioare, a intereselor generale. Acestora nu li se mai opun, astăzi, dragostea faţă de familie, faţă de părinţi, faţă de aşezarea natală etc. Însă, ierarhizarea strictă a datoriilor după criteriile generalităţii nu trebuie absolutizată. Împotriva ei, E. Dupréel prezintă două obiecţii ce merită să fie reţinute:

1. Dacă, "in abstracto, a respecta regula celei mai mari societăţi apare mai mobilă, mai îndepărtată de egoism, in concreto, a respecta pe aceea a celei mai mici societăţi este mai urgent şi aceasta o poate contrabalansa pe cealaltă"[2].

2. În raport cu două grupuri sociale care diferă prin gradul lor de realitate şi consistenţă, se preferă regula societăţii care are nu cea mai mare întindere, ci cel mai înalt grad de realitate şi consistenţă.

Atare criterii pot fi aplicate în anumite condiţii: de exemplu lupta împotriva poluării, a degradării mediului ambiant, efortul pentru dezarmare şi pentru pace, împotriva terorismului sunt datorii care se impun de pe poziţia intereselor întregii umanităţi. Pe de altă parte, umanitatea nu este o generalitate abstractă; ea are o structură complexă, contradictorie. În acest sens, datoriile patriei, ale suveranităţii şi ale independenţei ei nu pot fi sacrificate de altele supranaţionale sau internaţionale, superpatriotice. Datoriile autentice faţă de umanitate nu pot fi conflictuale cu cele autentice ale patriei. Conflictul apare numai când valorile celor două entităţi sunt vehiculate în scopuri şi interese necinstite, şovine sau acaparatoare.

Conflictul datoriilor poate, uneori, traduce şi antinomiile relative dintre valorile morale indicative: dreptatea poate intra în conflict cu onoarea sau cu demnitatea, bunătatea cu corectitudinea, modestia cu îndrăzneala, etc. În acest sens, este necesar să ţinem seama de "deosebirile morale (deci pozitive) dintre oameni, explicabile, atât prin valorile selectate şi observate cu predilecţie de fiecare, cât şi prin structurile lor specifice. Unul, de pildă, nu cedează din considerente de onoare a cerinţei de a fi concesiv, iertător, drept, dar o face când i se spune să demonstreze înţelepciune sau generozitate"[3]. Soluţionarea acestor conflicte are loc nu prin suprimarea unei valori morale de către alta, ci numai prin deliberarea şi observarea ierarhiei datoriilor care le împlinesc, ceea ce presupune depăşirea unui anumit subiectivism moral. Subiectivismul poate favoriza conflictul datoriilor numai întrucât nu este capabil să aplice corect normele datoriei morale în situaţiile reale

---

[1] După Gh. Vlăduţescu, "*Introducerea în istoria filosofiei a Orientului antic*", Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, pag. 165.

[2] E. Dupréel, op. cit., pag. 418

[3] I. Grigoraş, "*Personalitatea morală*", Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, pag. 230

ale comportării şi întrucât, prin însăşi natura lui de subiectivism, este închis şi inflexibil.

În fine, reliefăm şi geneza conflictului datoriilor ca urmare a distribuţiei lor inechitabile, ca urmare a asumării lor în dezacord cu competenţa profesională, politică, morală, ori civică a oamenilor. El poate surveni şi ca urmare a satisfacerii şi a încurajării însuşirii de către unii indivizi a unor îndatoriri sub nivelul posibilităţilor lor, dând curs rezistenţei lor la obligaţiile care cer efort mare, ceea ce creează, în mod justificat, nemulţumirea colectivităţii. De aceea, soluţionarea conflictului datoriilor presupunea corectarea şi ridicarea calitativă a atitudinii faţă de ele din partea oamenilor care au a le îndeplini. Lupta împotriva rezistenţei la îndatoriri, a suficienţei şi a automulţumirii, a comodităţii constituie un obiectiv semnificativ al realizării morale a personalităţii.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BIBLIOGRAFIE

ALEXANDRINUL, C., "*Scrieri*", Ed. IBMBOR, Bucureşti.

ANDREI, P., "*Etica*", în "*Opere sociologice*", vol. IV, Ed. Academiei, Bucureşti, 1983.

APEL, K., O., "*L'Ethique à l'age de la science*", P.U. Lille, Paris.

AQUINO, T., "*Summa Theologie*".

ARISTOTEL, "*Etica nicomahică*", trad. St. Petecel, ed. a II-a, Ed. IRI, Bucureşti, 1998.

AUGUSTIN, "*Confesiuni*", Humanitas, Bucureşti.

AYER, A., "*Language, Truth and Logic*".

BAGDASAR, N., "*Teoria cunoştinţei*", Univers Enciclopedic, 1995.

BAGDASAR, N., Introducere la "*Critica raţiunii practice*", Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.

BARBU, M., *Dicţionar de citate şi locuţiuni străine*, Ed. Enciclopedia Română, Bucureşti, 1973.

BĂNCILĂ, V., "*Duhul sărbătorii*", Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996.

BELOT, G., "*Etudes de morale pozitive*", ed. a II-a, Paris, 1921.

BERGSON, H., "*Cele două surse ale moralei şi religiei*", Institutul European, Iaşi, 1992.

BOBOC, A. & ROŞCA, I., "*Filosofia contemporană*", Ed. Garamond, Bucureşti.

BOBOC, A., "*Etică şi axiologie*" în opera lui Max Scheler, Ed.Ştiinţifică, Bucureşti , 1971.

BOGDAN, E. & Al., "*Etica*", Ed. Adevărul, Bucureşti.

BOGDAN, I., "*Proverbe şi cugetări despre omenie*", Ed. Albatros.

BOSSUET, J., B., "*Traité de libre arbitre*".

BOTEZATU, P., "*Preludiul ideii de libertate morală*", Ed. Junimea, Iaşi, 1976.

BREHIER, E., trad. "*Les stoiciens*", Gallimard, 1922.

BROAD, C., D., "*Five Types of Ethical Theory*", London, 1934.

BRUNSCHVIEG, L., "*Les progrès de la conscience*".

CARRIT, F., E., "*The Theory of Morals*", London.

CĂLIN, M., C., "*Datoria morală şi procesul educaţiei*", Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.

CICERO, "*Despre îndatoriri*".

BCU "LUCIAN BLAGA" UNIVERSITY LIBRARY

COMARNESCU, P., "*Kalokagathon*", Ed. Eminescu, Bucureşti, 1985.
COMTE, A., "*Discurs asupra spiritului pozitiv*", Ed. Ştiinţifică, Bucureşti.
COZMA, C., "*Elemente de etică şi deontologie*", Ed. Universităţii "Al. I. Cuza", Iaşi.
CROITORU, R., "*De la metafizica luminii la metafizica moravurilor*", Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1996.
CUCOŞ, C., "*Minciună, contrafacere, simulare*", Polirom, Iaşi, 1997.
DAMASCHIN, I., "*Dogmatica*", Ed. Scripta, Bucureşti, 1993.
DEMOCRIT, în "*Filosofia greacă până la Platon*", Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.
DESCARTES, R., "*Discurs asupra metodei*", Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1957.
DOBRESCU, BALAHUR, P., "*Personalitatea ca subiect al creativităţii*", teză doctorat, Iaşi, 1998.
DURKHEIM, E., "*Judecăţi de valoare şi judecăţi de realitate*", cf. "*Filosofia contemporană*", texte alese, traduse şi comentate de Al. Boboc şi I. Roşca, Ed. Garamond, Bucureşti.
DROBNIŢKI, O., G., "*Noţiunea de morală*", II, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
DUMITRESCU, C., C., "*Două morale*" în "*Omul şi opera*", vol. omagial.
DUPRÉEL, E., "*Traité de morale*", PUF, Paris, 1967.
DURKHEIM, E., "*De la division du travail social*", Felix Alcan.
EMINESCU, M., "*Fragmentarium*".
EMINESCU, M., "*Opere*", XV.
ENGELS, Fr., "*Anti - Dühring*", Ed. Politică, Bucureşti, 1955.
EPICUR, "*Scrisoare către Meneceu*", în Diogene Laertios, "*Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*".
ETCHEGOYEN, A., "*Le Temps des Responsables*", 1993.
FLORIAN, M., "*Recesivitatea ca structură a lumii*", III, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1987.
FROMM, E., "*L'Homme pour lui même*".
FURASTIÉ, J., "*Essais de morale prospective*", Gonthier, Paris, 1966.
GĂVĂNESCUL, I., "*Etica*", Iaşi, 1922.
GILSON, E., "*Le Thomisme*".
GOBRY, I., "*Les niveaux de la vie morale*", PUF, Paris, 1963.
GREGOIRE, Fr., "*Les Grandes doctrines morales*", PUF, Paris, 1978.
GRIGORAŞ, I. & COZMA, C., "*Pagini din istoria învăţământului etic şi sociologic românesc*", Ed. Spiru Haret, Iaşi, 1997.
GRIGORAŞ, I., "*Binele şi răul*", Junimea, Iaşi, 1971.

BCU "MIHAI EMINESCU" UNIVERSITY LIBRARY

GRIGORAŞ, I., "*Personalitatea morală*", Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982.
GUSTI, D., "*Idealul etic şi personalitatea*", ed. a IV-a, Ed. Floare Albastră, 1998.
GUYAU, J., M., "*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*", Felix Alcan, Paris, 1909.
HARTMANN, N., "*Ethik*", 1926.
HEGEL, "*Principiile filosofiei dreptului*", Ed. Academică, Bucureşti, 1969.
HEGEL, "*Ştiinţa logicii*", Ed. Academică, Bucureşti, 1966.
HRISTU, A., "*Sistem de morală*", Sibiu, 1947.
HUBERT, G., "*Les Grandes doctrines morales*", PUF, Paris, 1989.
HUMĂ, I., "*Conştiinţă şi moralitate*", Junimea, Iaşi, 1981.
HUME, D., "*Cercetare asupra intelectului omenesc*", Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.
IONESCU, N., "*Curs de metafizică*".
JANKÉLÉVITCH, V., "*Paradoxul moralei*", Ed. Echinox, Cluj-Napoca, 1997.
JONAS, H., "*Le Principe Responsabilité*", Cerf, Paris, 1993.
KANT, Imm., "*Critica raţiunii practice*", Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.
LAVELLE, L., "*Prezenţa totală*", Timpul, Iaşi, 1997.
LE SENNE, R., "*Traité de morale générale*", PUF, Paris, 1967.
LEIBNIZ, G., W., "*Eseuri de teodicee*", Polirom, Iaşi, 1997.
LEVINAS, Emm., "*Ethique et l'infini*", Fayard, 1982.
LIPOVETSKY, G., "*Amurgul datoriei*", Ed. Babel, Bucureşti, 1996.
LOSSKI, N., "*Condiţiile binelui absolut*" Humanitas, 1998.
MACINTYRE, A., "*Tratat de morală*", Humanitas, Bucureşti, 1998.
MADINIER, G., "*La conscience morale*", PUF, Paris, 1969.
MARCEL, G., "*A fi şi a avea*", Apostrof, Cluj, 1997.
MARGA, A., "*Introducere în filosofia contemporană*", Ed Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.
MAXIM, T., S., "*Conştiinţa morală*", Junimea, Iaşi, 1999.
MIROIU, A., "*Teorii ale dreptăţii*", Ed. Alternative, 1996.
MONTEFIORE, A. & MUREŞAN, V., "*Filosofia morală britanică*", Ed. Alternative, 1998.
MOORE, G., E., "*Principia Ethica*", CEU Press, 1997.
MORARU, V., "*Etica şi mutaţiile valorice*", Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.
NIETZSCHE, Fr., "*Aşa grăit-a Zarathustra*", Humanitas, Bucureşti, 1994.
NIETZSCHE, Fr., "*Despre genealogia moralei*", Ed. Echinox, Cluj, 1993.

NIETZSCHE, Fr., "*Dincolo de bine şi de rău*", Humanitas, Bucureşti, 1992.
NISTOR, O., "*Filosofie neokantiană în texte*", Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1993.
PAOLO, D., "*Filosofia*", Ars Longa, Iaşi, 1996.
PAVEL, C., "*Problema răului la Fer. Augustin*", Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996.
PLATON, "*Criton*", în "*Opere*".
PLATON, "*Republica*", în "*Opere*", vol. V.
PRICHARD, H., "*Does Moral Philosophy Rest on Mistake?*" în "*Mind*", vol. XXI, nr. 81, 1912.
SCHOPENHAUER, A., "*Aforisme asupra înţelepciunii în viaţă*", Bucureşti, 1969.
SCHOPENHAUER, A., "*Fundamentele moralei*", Antet, Oradea, 1994.
SENECA, "*Scrisori către Lucilu*", Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.
SOLOVIOV, V., "*Îndreptăţirea binelui*", Humanitas, 1994.
STĂNILOAIE, D., "*Reflecţii despre spiritualitatea poporului român*", Scrisul Românesc, Craiova, 1992.
STERE, E., "*Din istoria doctrinelor morale*", vol. I, II, III, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti.
STOJANOVIC, Sv., "*Meta-etica contemporană*", I, II.
STROE, C., "*Din gândirea etică românească*", Casa de editură şi presă, Bucureşti, 1997.
TODORAN, L., "*Bazele axiologice ale binelui*", Omniscop, Craiova, 1996.
VIDAM, T., "*Incursiuni şi prefigurări în filosofia moralei*", Transilvania Press.
VIDAM, T., "*Teoria culturii morale*", Clusium.
VLĂDUŢESCU, Gh., "*Filosofia în Grecia veche*".
WILLIAMS, B., "*Introducere în etică*", Ed. Alternative, 1993.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SUMAR

CUVÂNT ÎNAINTE

I. OBIECTUL ETICII

I.1. CONCEPTELE: ETICĂ, MORALĂ, MORALITATE.....1
I.2. ETICA – FILOSOFIE PRACTICĂ.....4
I.3. *ETICA ŞI STATUTUL EI ŞTIINŢIFIC*.....10
3.1 REACŢIA POZITIVISTĂ.....13
3.2. DEZBATERI DE MARCĂ DEOSEBITĂ.....16
3.3 ŞTIINŢA ŞI ETICA ÎN COMUNITATEA COMUNICAŢIONALĂ.....23
I.4. *ETICA ŞI DEONTOLOGIA*.....25
4.1. OBIECTUL DEONTOLOGIEI.....25
4.2. DEONTOLOGISMUL ÎN RAPORT CU DEONTOLOGIA.....28

II. MORALA

II.1. CONCEPTUL MORALEI.....35
II.2. DIFICULTĂŢI TEORETICE ÎN EXPLICAREA MORALEI.....37
2.1. SUBSTITUIREA DETERMINAŢIILOR MORALEI PRIN DETERMINAŢII DE ORDIN NATURAL.....37
2.2. UNILATERALIZAREA SENTIMENTALISTĂ.....38
2.3. UNILATERALIZAREA RIGORISTĂ ORI DEONTOLOGISTĂ A ÎNŢELEGERII MORALEI.....39
2.4. DIFICULTĂŢI CREATE DE SCIENTISM ÎN EXPLICAREA MORALEI.....41
II.3. ÎNŢELESURILE CONCEPTULUI DE MORALĂ.....43
3.1. DIMENSIUNEA FORMALĂ A CONCEPTULUI DE MORALĂ.....43
3.2. PROBLEMA CONŢINUTULUI SPECIFIC AL MORALEI.....45
3.3. UNITATEA FORMEI ŞI A CONŢINUTULUI MORALEI.....51
3.4. MORALA – SUBDIVIZIUNI.....52

BCU UNIVERSITY LIBRARY

II.4. MORALA ŞI MORALITATEA.....56
4.1. PERSONALITATEA – CONDIŢIE MORALĂ A MORALITĂŢII.....56
4.2. LIBERTATEA (AUTONOMIA) MORALĂ A PERSONALITĂŢII.....58
4.2.1. ACTE ALE MORALITĂŢII SUBIECTULUI.....64
4.3. RESPONSABILITATEA MORALĂ.....67
4.3.1. ÎNCEPUTURILE FILOSOFICE ALE RESPONSABILITĂŢII.....67
4.3.2. CE SE ÎNŢELEGE PRIN RESPONSABILITATE.....69
4.3.3. RESPONSABILITATE ŞI RĂSPUNDERE.....70
4.3.4. CONDIŢIILE RESPONSABILITĂŢII.....71
4.3.5. FORMELE RESPONSABILITĂŢII.....73
4.3.6. ORIENTĂRI NOI ÎN ETICA RESPONSABILITĂŢII: J. HABERMAS, H. JONAS, E. LEVINAS, K. O. APEL.....75

III. VALORILE MORALE FUNDAMENTALE

III.1. BINELE.....80
1.1. CONCEPTUL BINELUI.....80
1.2. CONCEPTUL ETIC AL BINELUI.....83
1.3. METAFIZICA BINELUI MORAL.....85
1.4. BINELE MORAL CA BINE SUPREM.....86
1.5. CARACTERUL INTRINSEC AL BINELUI MORAL.....87
1.6. BINELE MORAL CA "MAI BINELE".....88
1.7. BINELE MORAL CA "CEL MAI BUN LUCRU DE FĂCUT".....89
1.8. ŞTIU CE ESTE BINELE, DAR FAC RĂUL.....90
III.2. RĂUL.....93
2.1. RĂUL CA RĂUTATE.....93
2.2. RĂUL GENERIC.....94
2.3. RĂUL MORAL.....96
2.4. RĂSPUNDEREA PENTRU RĂU.....97
2.5. CONTRADICŢIILE RĂULUI.....101
III.3. ADEVĂRUL MORAL.....102
3.1. ADEVĂR ETIC ŞI ADEVĂR MORAL.....102
3.2. MINCIUNA.....103
3.3. ALTE DAUNE ATITUDINALE.....104
3.4. ORIENTĂRI ATITUDINALE FAŢĂ DE ADEVĂRUL MORAL.....105

BCU "LUCIAN BLAGA" UNIVERSITY LIBRARY

III.4. IUBIREA APROAPELUI.....106
4.1 VALORILE MORALE ALE IUBIRII APROAPELUI.....106
4.2 GENEZA VALORII MORALE A IUBIRII.....108
4.3. DATORIE ŞI DRAGOSTE.....110
4.4. LEGEA CREŞTINĂ A IUBIRII APROAPELUI.....111
4.5. A RĂSPUNDE CU BINE LA RĂU.....112
III.5. DREPTATEA.....115
5.1. CONCEPTUL DREPTĂŢII.....115
5.2. DREPTATE ŞI ECHITATE.....117
5.3. APARIŢIA PRINCIPIULUI MORAL AL DREPTĂŢII.....118
5.4. DREPTATEA ŞI ECHITATEA ÎN DEZBATERI CONTEMPORANE.....121
III.6. OMENIA.....126
6.1. SENSURI ŞI SEMNIFICAŢII ALE OMENIEI.....126
6.2. SPECIFICUL OMENIEI ROMÂNEŞTI.....129
III.7. DATORIA ŞI OBLIGAŢIA MORALĂ.....131
7.1. NOŢIUNILE DATORIE ŞI OBLIGAŢIE.....132
7.2. SPECIFICUL DATORIEI ŞI OBLIGAŢIEI MORALE.....136
7.3. DATORIA ŞI BINELE MORAL.....140
7.4. CONFLICTUL DATORIILOR.....141

BIBLIOGRAFIE.....147

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Format: 61×86/16
Coli tipo: 9,75
Apărut: 1999
Comanda: 1083

Tiparul executat la
Imprimeria Universității
„Al. I. Cuza"
Păcurari 9
032/114947

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

EDITURA UNIVERSITĂȚII
„AL. I. CUZA" IAȘI

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY